GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

A JOGFILOZÓFIA ALAPVONALAI

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA

ÚJ FOLYAM

SZERKESZTI

MÁTRAY LÁSZLÓ · SZIGETI JÓZSEF

XXXIII. kötet

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

A JOGFILOZÓFIA ALAPVONALAI VAGY A TERMÉSZETJOG ÉS ÁLLAMTUDOMÁNY VÁZLATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1971

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

A JOGFILOZÓFIA ALAPVONALAI VAGY A TERMÉSZETJOG ÉS ÁLLAMTUDOMÁNY VÁZLATA

FORDÍTOTTA,
UTÓSZÓVAL ÉS JEGYZETEKKEL ELLÁTTA
SZEMERE SAMU

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1971

A fordítást ellenőrizte

ERDEI LÁSZLÓ és PESCHKA VILMOS

Akadémiai Kiadó, Budapest 1971

Printed in Hungary

TERMÉSZETJOG ÉS ÁLLAMTUDOMÁNY

TARTALOM

Előszó 9
Bevezetés. A jogfilozófia, az akarat, a szabadság és a jog fogalma. 1—32. §. Felosztás. 33. § 25

Első rész

AZ ELVONT JOG
34—104. § 65
Első szakasz. A tulajdon. 41—71. § 70
A) Birtokbavétel. 54—58. § 81
B) A dolog használata. 59—64. § 85
C) A tulajdon elidegenítése. 65—70. § Átmenet a tulajdonról a szerződésre. 71. § 91
Második szakasz. A szerződés. 72—81. § 99
Harmadik szakasz. A jogtalanság. 82—104. § 109
A) Tiszta jogtalanság. 84—86. § 111
B) Csalás. 87—89. § 112
C) Kényszer és bűntett. 90—103. § Átmenet a jogról a moralitásra. 104. § 113

Második rész

A MORALITÁS 127
105—141. §
Első szakasz. Az eltökéltség és a bűn. 115—118. § 134
Második szakasz. A szándék és a jólét. 119—128. § 137
Harmadik szakasz. A jó és a lelkiismeret. 129—141. § A rossznak morális formái. Képmutatás, probabilizmus, jó szándék, meggyőződés, irónia, megjegyzés a 140. §-hoz. Átmenet a moralitásról az erkölcsiségre. 141. § 146

Harmadik rész

AZ ERKÖLCSISÉG
142—360. § 177

Első szakasz. A család. 158—181. § 186
A) A házasság. 161—169. § 188
B) A család vagyona. 170—172. § 196
C) A gyermekek nevelése és a család felbomlása. 173—180. §
A család átmenete a polgári társadalomba. 181. § 198
Második szakasz. A polgári társadalom. 182—256. § 207
A) A szükségletek rendszere. 189—208. § 213
a) A szükséglet és a kielégülés módja. 190—195. § 214
b) A munka neme. 196—198. § 218
c) A vagyon és a rendek. 199—208. § 219
B) A jogszolgáltatás 209—229. § 226
a) A jog mint törvény. 211—214. § 227
b) A törvény létezése. 215—218. § 233
c) A bíróság. 219—229. § 238
C) A rendőrség és a testület. 230—256. § 246
a) A rendőrség. 231—249. § 246
b) A testület. 250—256. § 257
Harmadik szakasz. Az állam. 257—360. § 261
A) A belső államjog. 260—329. § 269
I. Belső alkotmány magában. 272—320. § 292
a) A fejedelmi hatalom. 275—286. § 299
b) A kormányzati hatalom. 287—297. § 314
c) A törvényhozó hatalom. 298—320. § 321
II. A szuverenitás kifelé. 321—329. § 343
B) A külső államjog. 330—340. § 350
C) A világtörténelem. 341—360. § 355
A fordító utószava 365
A fordító jegyzetei 371

ELŐSZÓ

E kézikönyv kiadására közvetlenül az a szükséglet késztet, hogy hallgatóim kezébe vezérfonalat adjak azokhoz az előadásokhoz, amelyeket hivatalomnak megfelelően *a jog filozófiájá*ról tartok. Ez a tankönyv bővebb, éspedig rendszeresebb kidolgozása ugyanazoknak az alapfogalmaknak, amelyeket a filozófia e részéről már egy másik, előadásaimnak szánt művem tartalmaz: *A filozófiai tudományok enciklopédiája* (Heidelberg 1817).[1]

Ez a kézikönyv azonban megjelenik nyomtatásban, tehát a nagyobb közönség elé is kerül; ez késztetett arra, hogy a *Megjegyzéseket* — amelyek rövid említéssel szokták jelezni a rokon vagy eltérő felfogásokat, további következményeket és effélét, ami az előadásokban találná meg kellő magyarázatát — olykor már itt bővebben fejtegessem abból a célból, hogy a szöveg elvontabb tartalmát néha világosabbá tegyem, s közel eső, manapság elterjedt felfogásokra nagyobb mértékben legyek tekintettel. Így jött létre egy csomó hosszabb Megjegyzés, mint amilyent egy kézikönyv célja és stílusa egyébként magával hoz. Egy tulajdonképpeni kézikönyv tárgya azonban egy tudomány késznek tekintett köre; sajátos vonása pedig, kivéve talán egy kis toldalékot itt-ott, egy régtől fogva ismert és elismert tartalom lényeges mozzanatainak összeállítása és elrendezése, ahogyan ama formának is éppúgy megvannak régtől fogva megállapított szabályai és módjai. Filozófiai kézikönyvtől talán már csak azért sem várják ezt a szokásos formát, mert úgy képzelik, hogy amit a filozófia létrehoz, olyan, mint a Penelopé szövete, egynapi mű, amelyet mindennap elölről kezdenek.

Ezt a kézikönyvet egy közönséges kompendiumtól mindenekelőtt az a módszer különbözteti meg, amely vezet benne. Azt pedig feltételezzük itt, hogy az egyik tárgytól egy másikhoz való tovább-

haladás filozófiai módja, valamint a tudományos bizonyítás módja, ez a spekulatív megismerésmód általában, lényegesen különbözik más megismerésmódtól. Csakis a belátás, hogy az ilyen különbözőség szükségszerű, ragadhatja majd ki a filozófiát abból a szégyenletes hanyatlásból, amelybe korunkban süllyedt. Felismerték ugyan, vagy inkább csak megérezték, mintsem felismerték, hogy az előbbi logikának, a definiálásnak, felosztásnak és következtetésnek formái és szabályai, amelyek az értelmi megismerés szabályait tartalmazzák, mennyire elégtelenek a spekulatív tudomány számára, s azután eldobták ezeket a csak bilincseknek érzett szabályokat, hogy a szívből, a fantáziából, a véletlen szemléletből önkényesen beszéljenek;[2] s minthogy mégis reflexiónak és gondolatviszonyoknak is föl kell lépniük, tudattalanul az egészen közönséges következtetés és okoskodás megvetett módszerével élnek. — A spekulatív tudás természetét részletesen tárgyaltam *A logika tudománya* című művemben.[3] Ebben a kézikönyvben ezért csak itt-ott fűztem hozzá magyarázatot a továbbhaladásról és módszerről. A tárgynak konkrét és magában oly sokrétű természeténél fogva nem mutattam ugyan ki és nem hangsúlyoztam a logikai összefüggést. Egyrészt ezt fölöslegesnek tarthattam ott, ahol a tudományos módszer ismeretét feltételeztem, másrészt pedig magától feltűnik majd, hogy az egész, valamint tagjainak kialakítása a logikai szellemen alapszik. Szeretném is, ha ezt a művet főleg ebből a szempontból tekintenék és megítélnék. Mert az, ami benne lényeges, az a *tudomány*, a tudományban pedig a tartalom lényegileg a *formá*hoz van kötve.

Azoktól ugyan, akik látszólag a legalaposabban veszik a dolgot, azt lehet hallani, hogy a forma valami külsőséges és a dolog szempontjából közömbös, csak a dolog a fontos. Lehet továbbá az író, különösen a filozófiai író feladatát abba helyezni, hogy *igazságokat* fedezzen fel, *igazságokat* mondjon, *igazságokat* és helyes fogalmakat terjesszen. Ha most azt nézzük, hogyan szokták a valóságban az ilyen feladatot teljesíteni, azt látjuk, hogy egyrészt ugyanazt a régi nótát fújják mindig újra és terjesztik minden irányban — olyan tevékenység, amelynek bizonyára meglesz az érdeme is a lelkek művelése és ébresztése körül, noha inkább sokirányú fölöslegnek lehet tekinteni — „mert van Mózesük és prófétáik, hallgassák azokat".[4] Különösen

sok alkalmunk van csodálkozni azon a hangon és követelődzésen, amely itt felismerhető, nevezetesen azon, mintha a világnak már csak az igazságok e buzgó terjesztői hiányoztak volna, s mintha a felújított régi nóta új és hallatlan igazságokat hozna, s főleg mindig „a mostani időben" volna különösen megszívlelendő. Másrészt azonban azt látjuk, hogy az egyik oldal felől jövő efféle igazságokat kiszorítják és elmossák az ugyancsak efféle, máshonnan származó igazságok. Hogy mármost az igazságok e sokaságában mi a — nem régi vagy új, hanem — maradandó, hogyan emelkedjék ez ki e formátlanul ide-oda csapongó elmélkedésekből — hogyan különböztethető meg és igazolható másképp, mint a *tudomány* által?

Egyébként a *jog*ra, *erkölcsiség*re, *állam*ra vonatkozólag az *igazság éppoly régi*, mint *nyílt megismerése és kifejtése a köztörvényekben, a mindennapi morálban és a vallásban*. Mi egyébre van ennek az igazságnak szüksége, ha a gondolkodó szellem nem elégszik meg azzal, hogy e legközelebbi módon van a birtokában? A szellemnek *meg* is kell *értenie* az igazságot, s a már önmagában ésszerű tartalom számára meg kell szereznie az ésszerű formát is, hogy a tartalom igazoltként jelenjen meg a szabad gondolkodás előtt, amely nem áll meg az *adott*nál, támogassa bár az állam külső, pozitív tekintélye vagy az emberek egyezéséé, vagy a belső érzés és szív tekintélye s a szellem közvetlenül helyeslő tanúsága. A szabad gondolkodás ellenkezőleg magából indul ki, s épp ezzel azt követeli, hogy legbelsejében az igazsággal egyezőnek tudja magát.

Az elfogulatlan lélek egyszerű magatartása az, hogy bizakodó meggyőződéssel tartja magát a közismert igazsághoz, s e szilárd alapra építi cselekvésmódját és biztos helyét az életben. Ezzel az egyszerű magatartással szemben jelentkezik talán már az az állítólagos nehézség, hogy a végtelenül *különböző vélemények* között hogyan különböztethető meg és található ki az, ami benne az általánosan elismert és érvényes; ez a zavar pedig könnyen vehető igaz és valóban komoly magatartásnak a dologgal szemben. Valójában azonban azok, akik büszkék erre a zavarra, abban a helyzetben vannak, hogy a fáktól nem látják az erdőt, s csak az a zavar és nehézség áll fenn, amelyet ők maguk okoznak. Sőt ez az ő zavaruk és nehézségük inkább annak a bizonyítéka, hogy nem az általánosan elismertet és

érvényest akarják mint a jogosnak és erkölcsösnek szubsztanciáját, hanem valami mást. Mert ha valóban abban látnák a lényeget, s nem a vélekedés és lét *hiúságá*ról és *különösség*éről lenne szó, akkor a szubsztanciális jogoshoz, nevezetesen az erkölcsiség és az állam parancsaihoz tartanák magukat, s eszerint rendeznék be életüket.— A további nehézség azonban abból származik, hogy az ember *gondolkodik*, s a gondolkodásban keresi szabadságát és az erkölcsiség alapját. Ez a jog azonban, bármily magasrendű, bármily isteni, jogtalansággá változik, ha csakis ezt tartják gondolkodásnak, s a gondolkodás csak akkor tudja magát szabadnak, ha *eltér az általánosan elismerttől és érvényestől* s tudatában van annak, hogy valami *különöst* talál fel magának.

Korunkban az a felfogás, mintha a gondolkodás és a szellem szabadsága általában csak azzal igazolná magát, hogy eltér a nyilvánosan elismerttől, sőt ellenségesen áll vele szemben, úgy tűnhetett, hogy a legszilárdabban *az államra való vonatkozás*ban gyökerezik, s hogy ennélfogva főképpen az államról szóló filozófiának lényegileg az a feladata, hogy *elméletet is*, mégpedig új és különös elméletet, találjon ki és szolgáltasson. Ha ezt a felfogást és a neki megfelelő tevékenységet látjuk, azt hihetnénk, mintha még nem létezett volna, sem pedig a jelenben nem léteznék állam és alkotmány a világban, hanem mintha *most* — s ez a *most* örökké tart — egészen előlről kellene kezdeni, s az erkölcsi világ csak az ilyen *mostani* kigondolásra, kutatásra és bizonyításra várt volna. A *természet*ről elismerik, hogy a filozófiának olyannak kell azt megismernie, *amilyen*, hogy a bölcsek köve *valahol*, de *magában a természetben* fekszik elrejtve, hogy *a természet magában ésszerű*, s hogy a tudásnak ezt a benne jelenvaló, *valóságos* észt kell kutatnia és felfogva megragadnia; nem a felszínen mutatkozó alakokat és esetlegességeket, hanem örök harmóniáját, de mint *benne rejlő* törvényét és lényegét. Az *erkölcsi világ* ellenben, az állam, maga az ész, amint megvalósul az öntudat elemében, nem élvezheti azt a szerencsét, hogy az ész az, amely valóban erőhöz és hatalomhoz jutott ebben az elemben, megállja helyét és lakozik benne.* A szellemi univerzum eszerint inkább

* Kétfajta törvény van, természeti törvény és jogi törvény. A természeti törvények feltétlenek, s úgy érvényesek, amint vannak. Érvényességük nem

a véletlennek és az önkénynek van kiszolgáltatva, *istentől elhagyott*, úgyhogy az erkölcsi világ ezen ateizmusa szerint az *igaz* rajta *kívül* van, s ugyanakkor, mivel mégis észnek *is* kell benne lennie, az igaz csak probléma. Ebben rejlik azonban minden gondolkodás jogosultsága, sőt kötelezettsége, hogy szintén nekirugaszkodjék, de nem hogy *keresse* a bölcsek kövét, mert korunk bölcselkedése feleslegessé teszi a keresést, s mindenki, úgy ahogy van, bizonyos abban, hogy ez a kő a hatalmában van. Mármost megtörténik persze, hogy azok, akik az állam e valóságában élnek s tudásukat és akarásukat kielégültnek látják benne — márpedig ilyen sok van, sőt több, mint ahányan hiszik és tudják, mert *alapjában véve mindenki* ilyen —, hogy tehát legalábbis azok, akik *tudatosan* kielégülnek az államban, nevetnek ama nekirugaszkodásokon és kijelentéseken, s ezeket majd vígabb vagy komolyabb, mulatságos vagy veszedelmes, üres játéknak veszik. A reflexió és hiúság ama nyugtalan tevékenysége, valamint

---

csökkenthető, jóllehet egyes esetekben véteni lehet ez ellen. Hogy tudjuk, mi a természet törvénye, meg kell ismerkednünk a természettel, mert ezek a törvények igazak; csak a mi képzeteink róluk lehetnek hamisak. E törvények mértéke rajtunk kívül van, s megismerésünk semmit sem tesz hozzájuk, nem mozdítja őket elő: csak rájuk vonatkozó ismeretünk bővülhet. A jog ismerete egyfelől ugyanilyen, másfelől nem ilyen. Megismerkedünk a törvényekkel éppúgy, ahogyan feltétlenül itt vannak: így ismeri őket többé vagy kevésbé a polgár, s a pozitív jogász szintén megáll a megadottnál. De a különbség az, hogy a jogi törvényeknél jelentkezik az elmélkedés szelleme, s már a törvények különbsége figyelmeztet arra, hogy nem abszolútak. A jogi törvény valami *tételezett*, az embertől *származó*. Ezzel a belső hang szükségszerűen összeütközésbe juthat, vagy hozzá csatlakozhat. Az ember nem áll meg a létezőnél, hanem azt állítja, hogy magában bírja mértékét annak, ami helyes: alá lehet vetve külső tekintély szükségszerűségének és hatalmának, de sohasem úgy, mint a természet szükségszerűségének, mert belseje mindig megmondja neki, milyen legyen a létező, s önmagában találja meg igazolását vagy nem igazolását annak, ami érvényes. A természetben a legfőbb igazság az, hogy *egyáltalán van* törvény: a jog törvényeiben a dolog nem azért érvényes, mert van, hanem minden egyes azt követeli, hogy megfeleljen saját kritériumának. Itt tehát ellentmondás lehetséges aközött, ami van, és aközött, aminek lennie kell, a magán- és magáértvaló jog között, amely változatlan marad, s annak önkényes meghatározása között, aminek jogként érvényesnek kell lennie. Ilyen különválasztás és ilyen harc csak a szellem talaján megy végbe, s mivel így a szellem

az, hogy milyen fogadásban van része, külön dolog volna, amely a maga módján magában fejlődik. Ámde a *filozófia* általában az, amely ama tevékenység által sokszoros megvetés tárgya lett és hitelét vesztette. A megvetések legrosszabbika az, hogy, mint mondottuk, mindenki meg van győződve, hogy úgy, ahogy van, képes a filozófiához általában hozzászólni s róla elítélőleg nyilatkozni. Semmiféle más művészetet vagy tudományt nem sújtanak ezzel a végső megvetéssel, hogy egyszerűen azt hiszik róla: birtokában vannak.

Valóban, az újabbkori filozófiának a legnagyobb elbizakodottsággal tett nyilatkozatai az államról bizonyára mindenkit, akinek kedve volt hozzászólni, feljogosított arra a meggyőződésre, hogy ilyesmit ő is tud csinálni, s ezzel bebizonyítja magának, hogy a filozófia birtokában van. Ezenkívül az úgynevezett filozófia kifejezetten kimondotta, hogy *maga az igaz nem ismerhető meg*, hanem

---

előnye, mint látszik, viszályhoz és áldatlansághoz vezet, azért gyakran az élet önkényéből a természet szemléletére utasítják az embert, hogy róla vegyen példát. De épp ezekben az ellentétekben a magán- és magáértvaló jog között egyfelől, s aközött másfelől, amit az önkény jogként érvényesít rejlik az a szükséglet, hogy alaposan megismerjük a jogost. Az ész kell, hogy segítségére legyen az embernek a jogban; a jog ésszerűségét kell tehát vizsgálnia, ez pedig a mi tudományunk feladata, ellentétben a pozitív jogtudománnyal, amelynek gyakran csak ellentmondásokkal van dolga. A mai világnak még sürgetőbben van erre szüksége, mert régi korokban még nagy volt a tisztelet a fennálló törvény iránt: most azonban a kor műveltsége más fordulatot vett, s a gondolat áll mindannak élére, aminek érvényesnek kell lennie. Elméletek szembehelyezkednek a létezővel, s mint magán- és magáértvaló helyesek és szükségszerűek akarnak megjelenni. Most aztán az a speciálisabb szükséglet támad, hogy a jog gondolatát megismerjük és felfogjuk. Minthogy a gondolat a lényeges formává emelkedett, azért igyekezni kell a jogot is mint gondolatot megragadni. Ez úgy tűnik, mintha esetleges vélekedéseknek nyitna kaput-ajtót, ha a gondolatnak kell foglalkoznia a joggal; ám az igazi gondolat nem vélekedés a dologról, hanem maga a dolog fogalma. A dolog fogalmára nem természettől fogva teszünk szert. Minden embernek vannak ujjai, mindenkinek lehet ecsetje, lehetnek festékei, ezért azonban még nem festő. Éppígy vagyunk a gondolkodással. A jog gondolata nem olyasmi teszem, amit mindenki első kézből kap, hanem a helyes gondolkodás a dolog ismerése és megismerése, s ismeretünknek tehát tudományosnak kell lennie.

az igaz az, amit mindenki a *saját szívéből, lelkéből és lelkesedéséből felmerülni* enged az erkölcsi tárgyakra, főképpen az államra, kormányzatra, alkotmányra vonatkozóan. Mi mindent nem beszéltek így különösen az ifjúság szája íze szerint? Az ifjúság szívesen is hallgatta. *Szerelmesének álmában ád eleget*[5] — ezt a tudományra alkalmazták, s ezzel minden alvó a *szerelmesei*hez számította magát; a fogalmak, amelyeket így alvás közben kapott, persze ennek megfelelő áru is volt. — E sekélyességnek, amely filozofálásnak nevezi magát, egyik hadvezére *Fries* úr,*[6] nem átallotta egy ünnepélyes, hirhedtté vált nyilvános alkalommal egy az államról és alkotmányról szóló beszédében ezt a felfogást fejtegetni: „Abban a népben, amelyben igazi közösségi szellem uralkodik, a közügyek minden intézésébe *az élet alulról, a néptől* jönne, a népművelés és a népi szolgálat minden egyes művének *eleven* társaságok szentelnék magukat, *a barátság szent köteléke által* rendíthetetlenül egyesítve", s effélék. — Ez a sekélyesség lényege, az, hogy a tudományt nem a gondolat és fogalom fejlődésére, hanem a közvetlen észrevevésre és az esetleges képzeletre alapítja; éppígy az erkölcsösnek gazdag tagolását magában, amely az államot alkotja, ésszerűségének architektonikáját, amely a közélet köreinek és ezek jogosultságának határozott megkülönböztetése által s ama mérték szigorúsága által, amelyben minden pillér, ív és támasz tartja magát, az egésznek erejét tagjai harmóniájából származtatja, — ezt a tökéletes építményt „a szív, a barátság és lelkesedés" kotyvalékába ömleszti össze. Ahogyan Epikurosz[7] szerint a világ általában a vélekedés és az önkény szubjektív esetlegességétől függ, úgy kellene az erkölcsi világot is — *ténylegesen* persze nincs így — az ilyen felfogás szerint annak kiszolgáltatni. Azzal az egyszerű háziszerrel, hogy az *érzés*re alapítsuk azt, ami az észnek és értelmének munkája, mégpedig több évezredes munkája, feleslegessé teszi persze a gondolkodó fogalomtól irányított észbelátás és megismerés minden fáradozását. Goethe *Mephistophelese* — jó tekintély — körülbelül azt mondja erről, amit máshol[8] is idéztem:

* Tudományának sekélyességéről másutt tettem tanúságot; lásd *A logika tudománya* (Nürnberg 1812). Bevezetés XVII. l. *(A Logika tudománya.* Első rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 28. l.)

Csak vesd meg a tudományt meg az észt,
Az ember legfőbb erejét!
S ha az ördögnek magát el nem is adta volna,
Mégis el kell majd buknia.[9]

(Goethe, *Faust.* I. rész. Fordította Jékely Zoltán és Csorba Győző)

Közvetlenül közel esik, hogy az ilyen nézet magára ölti a *jámborság* alakját is; mert mi mindennel nem próbálkozott ez a tevékenység, hogy jogosultságát igazolja! Az istenességgel és a bibliával pedig véleménye szerint megszerezte a legfőbb jogot arra, hogy megvesse az erkölcsi rendet és a törvények objektivitását. Mert igaz ugyan, hogy a jámborság is a világban szerves birodalommá széttagolódott igazságot az érzelem egyszerűbb szemléletévé egybe göngyölíti. De ha ez a helyes jámborság, akkor feladja e régió formáját, mihelyt a belsőből kilépve az eszme kibontakozásának és kinyilatkoztatott gazdagságának nappalába lép, s belső istentiszteletéből magával hozza a tiszteletet egy önmagában létező, az érzelem szubjektív formája felett álló igazság és törvények iránt.

Itt rá lehet mutatni a rossz lelkiismeret különös formájára, amely megnyilvánul az ékesszólás módjában, amelyben ama sekélyesség pompázik; mégpedig mindenekelőtt arra, hogy ahol a *legszellemtelenebb*, ott legtöbbet szól a *szellem*ről; ahol a legélettelenebbül és legunalmasabban beszél, ott használja legtöbbet az *élet* és az *életbe való bevezetés* kifejezéseket; ahol az üres gőg legnagyobb önzését nyilvánítja, ott emlegeti legtöbbet a *nép* szót. A tulajdonképpeni ismertetőjegy azonban, amelyet homlokán hord, a gyűlölet a törvény ellen. Hogy jog és erkölcsiség, valamint a jognak és az erkölcsinek valóságos világa a *gondolat* által ragadja meg magát, gondolatok által adja meg magának az ésszerűség formáját, nevezetesen az általánosságot és meghatározottságot, ez, *a törvény*, az, amit a tetszést magának fenntartó amaz érzés, a jogost a szubjektív meggyőződésbe helyező ama lelkiismeret okkal tekint a legellenségesebbnek magával szemben. A jogosnak mint egy *kötelesség*nek vagy *törvény*nek a

formáját *holt, rideg betűnek* és *bilincsnek* érzi; mert nem ismeri fel önmagát a törvényben, s így nem ismeri fel szabadnak magát benne, mivel a törvény a dologban rejlő ész, ez pedig nem engedi meg az érzésnek, hogy saját különösségén melegedjék. A *törvény* ezért, ahogyan e tankönyv folyamán megjegyeztem valahol,[10] főleg az a sibbolett, amelyen az úgynevezett nép hamis testvérei és barátai elválnak egymástól.

Mivel mármost az önkény rabulisztikája hatalmába ejtette a *filozófia* nevét s egy nagy közönséggel el tudta fogadtatni, mintha az efféle tevékenység filozófia volna, azért szinte tisztességtelen dologgá lett az állam természetéről még filozófikusan beszélni; s jogtisztelő emberektől nem lehet zokon venni, hogy türelmetlenekké válnak, mihelyt az állam filozófiai tudományáról hallanak beszélni. Még kevésbé lehet csodálkozni, ha a kormányok végül az ilyen filozofálásra irányították figyelmüket, mert hiszen, minden egyébtől eltekintve, nálunk a filozófiát nem úgy művelik, mint teszem a görögöknél, magánfoglalkozásként, hanem nyilvános, a közönséget érintő egzisztenciája van, főképpen vagy kizárólagosan államszolgálatban. Ha a kormányok tudósaik iránt, akik e szakmát választották, azzal a bizalommal voltak, hogy a filozófiai kiképzést és a filozófia tartalmát illetőleg egészen rájuk hagyatkoztak — bár ez itt-ott, ha úgy akarjuk, nem is annyira bizalom volt, mint inkább közömbösség maga a tudomány iránt, s tanszéküket csak hagyományból tartották fenn (mint ahogy, amennyire tudom, Franciaországban legalábbis a metafizika tanszékeit megszüntették) — azt a bizalmat igen gyakran rosszul viszonozták, vagy ha, más esetben, közömbösséget akarunk feltételezni, akkor az eredményt, az alapos megismerés hanyatlását, e közömbösségért való bűnhődésnek kellene tekinteni. Eleinte bizonyára úgy látszik, hogy a sekélyesség talán a legjobban összefér legalábbis a külső renddel és nyugalommal, mert nem jut hozzá, hogy a dolgok szubsztanciáját érintse, sőt, csak megsejtse is. Így hát legalábbis rendőrileg semmit sem lehetne ellene felhozni, ha az állam nem zárná magában még a mélyebb műveltség és belátás szükségletét s ennek kielégítését nem a tudománytól követelné. De a sekélyesség magától vezet az erkölcsi, a jog és a kötelesség tekintetében általában azokhoz az alapelvekhez, amelyek

ebben a körben a sekélyest alkotják, a *szofisták*[11] elveihez, amelyeket olyan határozottan megismerünk *Platón*ból[12] — azokhoz az elvekhez, amelyek a jogot a *szubjektív célokra és vélekedésekre*, a *szubjektív érzésre* és a *partikuláris meggyőződésre* alapítják —, azokhoz az elvekhez, amelyekből éppúgy következik a belső erkölcsiségnek és a becsületes lelkiismeretnek, a magánszemélyek közötti szeretetnek és jognak pusztulása, mint a közrend és az államtörvények pusztulása. Az a jelentőség, amelyet efféle jelenségeknek a kormányok számára nyerniük kell, nem engedi majd elutasítani magát teszem a cím által, amely magára az ajándékozott bizalomra és egy tanszék tekintélyére támaszkodott, hogy azt követelje az államtól, engedje érvényesülni és működni azt, ami megrontja a tettek szubsztanciális forrását, az általános alapelveket, sőt az állam ellenkezését is, mintha ez úgy illenék. *Akinek isten hivatalt ad, annak észt is ad hozzá* — ez régi tréfa, amelyet a mi korunkban bizonyára senki sem akar majd komolyan venni.

A bölcselkedés módjának fontosságában, amelyet a körülmények felfrissítettek a kormányoknál, lehetetlen fel nem ismerni a védelem és támogatás mozzanatát, amelyre, mint látszik, a filozófia tanulmányának sok más szempontból szüksége lett. Sok műben a pozitív tudományok területéről, úgyszintén a vallásos épülést szolgáló és más meghatározatlan irodalomhoz tartozó műben azt látjuk, hogy az előbb említett megvetést mutatják a filozófiával szemben, hogy olyanok, akik egyúttal bebizonyítják teljes elmaradottságukat a gondolati műveltségben és a filozófia egészen idegen voltát számukra, s mégis úgy kezelik a filozófiát, mint amit elintéztek magukban. Sőt kifejezetten kikelnek a filozófia ellen, s tartalmát, *istennek* s a fizikai és szellemi természetnek *megértő megismerését*, *az igazság megismerését* balga, sőt bűnös elbizakodottságnak mondják, az *észt* és újra az *észt* és végtelen ismétlésben az *észt* vádolják, becsmérlik, és elítélik — vagy legalábbis elárulják, hogy azoknak nagy része, akik tudományosnak tartott foglalkozást űznek, milyen kényelmetlennek érzi a fogalomnak mégis elháríthatatlan igényeit. Ha, mondom, efféle jelenségeket látunk, szinte annak a gondolatnak szeretnénk helyet adni, hogy *erről az oldalról* a hagyomány már nem tiszteletre méltó, sem pedig elegendő arra, hogy a filozófiai stúdiumnak a

türelmességet és a nyilvános egzisztenciát biztosítsa.* — A mi korunkban szokásos deklamációk és fölényeskedések a filozófiával szemben azt a különös színjátékot nyújtják, hogy ama sekélyesség következtében, amelyre ezt a tudományt lefokozták, egyrészt jogosultak, s másrészt maguk is ebben az elemben gyökereznek, amely ellen hálátlanul irányulnak. Mert amennyiben amaz úgynevezett bölcselkedés az igazság megismerését balga kísérletnek nyilvánította, ezzel minden gondolatot és minden anyagot *egy szintre hozott*, ahogyan a császár despotizmusa is *Róma* nemeseit és rabszolgáit, erényt és bűnt, becsületet és becstelenséget, ismeretet és tudatlanságot *egyenlővé tett* — úgyhogy az igaznak fogalmai, az erkölcsösnek törvényei sem egyebek, mint vélekedések és szubjektív meggyőződések. A bűnös alapelvek, mivel *meggyőződések*, a méltóság egyazon fokára kerültek ama törvényekkel, s éppígy a még oly kopár és partikuláris tárgyak és még oly ízetlen anyagok mind ugyanarra a méltóságra emeltettek, mint az, ami minden gondolkodó ember érdeke, és az erkölcsi világ kötelékeit alkotja.

Szerencsének tekinthető ezért a tudomány szempontjából — valójában, mint megjegyeztük, a *dolog szükségszerűsége* —, hogy ama bölcselkedés, amely talán mint *iskolai bölcsesség* szövődött tovább magában, közelebbi kapcsolatba került a valósággal, amelyben komolyan veszik a jogok és kötelességek alapelveit, s amely ezek tudatának nappalában él, s hogy így *nyílt* szakításra került a sor. Épp a *filozófiának ez a viszonya a valósághoz* az, amihez a félreértések fűződnek. S ezzel visszatérek ahhoz, amit előbb megjegyeztem, hogy a filozófia, mivel az *ésszerűnek kutatása*, éppen ezzel a *jelenvalónak* és

* Efféle nézeteket Joh. v. Müller[13] egy levele (Werke, VIII. rész 56. l.) juttatott eszembe, ahol *Róma* állapotáról 1803-ban, amikor ez a város francia uralom alatt állott, többek között ezt írja: „Amikor egy professzortól azt kérdezték, hogy állanak a nyilvános tanintézetek, azt felelte: Megtűrik őket, mint a bordélyokat." — Az úgynevezett *észtant*, tudniillik a *logikát*, bizonyára még *ajánlják* is olykor, talán azzal a meggyőződéssel, hogy vele mint száraz és terméketlen tudománnyal vagy úgysem foglalkozik senki, vagy ha ez itt-ott megtörténik, az ember csak tartalmatlan, tehát semmit sem adó és semmit el nem rontó formulákat kap, úgyhogy tehát az ajánlás semmiesetre sem árt, mint ahogy semmit sem használ majd.

valóságosnak megragadása, nem pedig egy *másvilág*inak felállítása, amely tudj'isten hol van állítólag — vagy amelyről valóban igenis meg tudják mondani, hol van, tudniillik egy egyoldalú, üres okoskodás tévedésében. E mű folyamán megjegyeztem,[14] hogy még *Platón Állama* is, amely közmondásosan *üres eszmény* számba megy, lényegileg nem más, mint a filozófus felfogása a görög erkölcsiség természetéről, s hogy egy mélyebb princípium tört be ebbe az erkölcsiségbe,[15] amely rajta közvetlenül csak mint kielégületlen sóvárgás s ezzel csak mint romlás jelenhetett meg. Ennek tudatában *Platón*nak épp a sóvárgásból kellett segítséget keresnie e romlás ellen. De ezt a segítséget, amelynek a magasságból kellett jönnie, mindenekelőtt csak amaz erkölcsiségnek egy *külső* különös formájában kereshette, amely által, úgy gondolta, úrrá lehet ama romláson, s amellyel épp a legmélyebben megsértette mélyebb ösztönét, a szabad végtelen személyiséget. Ezzel azonban annak a nagy szellemnek bizonyult, hogy éppen az az elv, amely körül eszméjének megkülönböztető mozzanata forog, az a tengely, amely körül akkoriban a világ közelgő forradalma forgott.

Ami ésszerű, az valóságos;
s ami valóságos, az ésszerű.

Ezt a meggyőződést vallja minden elfogulatlan tudat csakúgy, mint a filozófia, s ez utóbbi ebből indul ki mind a *szellemi*, mind a *természeti* univerzum szemléletében. Ha a reflexió, az érzés, vagy bármilyen alakja a szubjektív tudatnak a *jelen*t valami *hívságos*nak tekinti, rajta túl van és nála bölcsebbnek tudja magát, akkor a hívságosban leledzik, s mivel csak a jelenben van valósága, maga is csak hívságosság. Ha viszont az *eszmét* annak tartják, ami csak amolyan eszme, képzet egy vélekedésben, ezzel szemben a filozófia azt a belátást nyújtja, hogy egyedül csak az eszme valóságos. Akkor azon múlik a dolog, hogy az időlegesnek és múlónak látszatában felismerjük a szubsztanciát, amely immanens, és az örökkévalót, amely jelenlevő. Mert az ésszerű, ami rokonértelmű az eszmével, azzal, hogy valóságában egyúttal a külső egzisztenciába lép, a formák, jelenségek és alakulatok végtelen gazdagságában lép fel. Magvát

átvonja azzal a tarka kéreggel, amelyben a tudat lakozik, s amelyet előbb a fogalom hat át, hogy megtalálja a belső érverést s még érezze ennek lüktetését éppígy a külső alakulatokban. A végtelenül sokféle viszony azonban, amely e külsőségben azáltal alakul, hogy a lényeg beléje világít, ez a végtelen anyag és szabályozása, nem tárgya a filozófiának. Ezzel beleavatkozna olyan dolgokba, amelyekhez nincs köze; megkímélheti magát attól, hogy jó tanácsot osztogasson rájuk nézve. *Platón* mellőzhette, hogy azt ajánlja a dajkáknak, sohase álljanak nyugodtan a gyermekekkel, hanem mindig ringassák őket karjukon. Éppígy nem *Fichte* dolga volt az *útlevélrendőrség* tökéletesítését odáig, ahogy mondották, *megkonstruálni*, hogy a gyanús egyénekről nemcsak személyleírást kell adni az útlevélben, hanem arcképet is kell festeni róluk. Az efféle részletezésekben már nyomát se látni a filozófiának, s ez annál is inkább hagyhatja az efféle ultrabölcsességet, mert épp e végtelen számú tárgyra nézve kell a legliberálisabbnak mutatkoznia. Ezzel a tudomány legtávolabbnak mutatkozik majd attól a gyűlölettől, amellyel a jobbantudás hiúsága viseltetik sok körülmény és intézmény iránt, — olyan gyűlölet, amelyben leginkább tetszeleg a kicsinyesség, mert csak általa jut önérzethez.

Így hát ez a mű, amennyiben az államtudományt tartalmazza, nem akar más lenni, mint kísérlet az *államnak mint magában ésszerűnek felfogására* és *bemutatására*. Mint filozófiai írásnak a legtávolabbnak kell lennie attól, hogy konstruálni akarjon *államot, amilyennek lennie kell.* A tanítás, amelyet magában foglalhat, nem irányulhat arra, hogy kitanítsa az államot, milyen legyen, hanem inkább arra, hogyan kell az államot, az erkölcsi univerzumot megismerni.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.
Hic Rhodus, hic saltus.[16]

Hogy *mi van:* ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata, mert az, *ami van*, az ész. Ami az egyént illeti, mindenik *korának a gyermeke;* így a filozófia is: saját *kora gondolatokban megragadva.* Azt hinni, hogy valamely filozófia túlmegy a maga jelen világán, éppolyan balgaság, mint az, hogy egy egyén átugorja a maga korát, átugorja

Rhodust. Ha elmélete csakugyan túl megy rajta, ha épít magának egy világot, *amilyennek lennie kell*, akkor ez létezik ugyan, de csak az ő vélekedésében, — egy puha elemben, amelybe mindent, ami tetszik, bele lehet formálni.

Csekély változtatással ama szólás így hangzana:

Itt a rózsa, *itt* táncolj.[17]

Ami az ész mint öntudatos szellem és az ész mint létező valóság között fekszik, ami amazt az észt megkülönbözteti emettől, s nem engedi, hogy benne kielégülést találjunk, az valamilyen elvontság bilincse, amely nem szabadult fel fogalommá. Megismerni az észt mint rózsát a jelen keresztjében s ezzel örülni ennek a jelennek: ez az ésszerű belátás, a *megbékélés* a valósággal, amellyel a filozófia azokat ajándékozza meg, akiket egyszer a belső szózat felszólított, *hogy felfogják* s abban, ami szubsztanciális, éppígy fenntartsák a szubjektív szabadságot, s hogy a szubjektív szabadsággal ne egy különösben és esetlegesben álljanak, hanem abban, ami magán- és magáértvaló.

Ez a konkrétabb értelme annak is, amit fentebb elvontabban mint a *forma és a tartalom egységét* jelöltem meg, mert a *forma* a maga legkonkrétabb jelentésében az ész mint felfogó megismerés, a *tartalom* pedig az ész mint az erkölcsi és természeti valóság szubsztanciális lényege; a kettő tudatos azonossága a filozófiai eszme. — Nagy önfejűség, de olyan önfejűség, amely becsületére válik az embernek, hogy nem akar semmit sem elismerni az érzületben, amit nem igazolt a gondolat, — s ez az önfejűség a jellemzője az újabb kornak, ezenkívül sajátos elve a protestantizmusnak. Amit *Luther* kezdeményezett mint hitet az érzelemben és a szellem tanúságában, ugyanaz, mint amit az érettebb szellem igyekszik a *fogalom*ban megragadni, s így a jelenben felszabadulni és ezáltal helyét megtalálni benne. Híres mondássá lett, hogy egy fél-filozófia eltérít istentől — s ez ugyanaz a felemásság, amely a megismerést az igazság *megközelítésé*-be helyezi —, az igaz filozófia pedig istenhez vezet; ugyanez áll az államra. Ahogyan az ész nem elégszik meg a megközelítéssel, amely se hideg, se meleg, s ezért kivetik,[18] éppoly kevéssé elégszik meg a

hideg kétségbeeséssel, amely elismeri, hogy ebben a földi életben bizony rosszul vagy legfeljebb középszerűen mennek a dolgok, de hát semmi jobb nem telik tőle, s ezért békében kell élni a valósággal. Melegebb béke vele az, amelyet a megismerés szerez.

Hogy még arról a *tanítás*ról mondjak egy szót, hogy milyen legyen a világ, ahhoz a filozófia amúgy is mindig későn érkezik. Mint a világ *gondolata* csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült. Azt, amit a fogalom tanít, szükségszerűen éppúgy mutatja a történelem is, hogy csak ha megérett a valóság, jelenik meg az ideális a reálissal szemben, s hogy az ideális ugyanazt a világot, szubsztanciájában megragadva, építi fel magának egy értelmi birodalom alakjában. Ha a filozófia szürkét szürkébe fest,[19] akkor az élet egy alakja megöregedett, s szürkével szürkébe meg nem fiatalítható, hanem csak megismerhető. Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét.

De ideje, hogy befejezzem ezt az előszót. Mint előszónak különben is csak az volt a feladata, hogy külsőleg és szubjektív módon szóljon annak a műnek álláspontjáról, amelyben előrebocsátották. Ha filozófiailag akarunk beszélni egy tartalomról, ezt csak tudományosan, objektív módon szabad tárgyalni. A szerző is minden olyan ellenvetést, amely nem tudományosan szól magáról a dologról, csak szubjektív utószónak és tetszésszerinti kijelentésnek tekint, ez pedig közömbös a számára.

Berlin, 1820. június 25-én.

1. §

A filozófiai jogtudomány tárgya *a jog eszméje*, a jog fogalma és ennek megvalósítása.

A filozófiának eszmékkel van dolga, s ezért nem azzal, amit *puszta fogalmak*nak szoktak nevezni; ellenkezőleg, felmutatja ezeknek egyoldalúságát és valótlanságát, valamint azt, hogy a *fogalom* (nem az, amit gyakran így hallunk nevezni, de ami csak elvont értelmi meghatározás) egyedül az, aminek *valósága* van, mégpedig úgy, hogy ezt őmaga adja magának. Mindaz, ami nem e maga a fogalom által tételezett valóság, múló *létezés*, külső esetlegesség, vélekedés, lényegtelen jelenség, valótlanság, tévedés s így tovább. Az *alak*, amelyet a fogalom ad magának megvalósulásában, magának a *fogalom*nak megismeréséhez szükséges: az eszmének másik lényeges mozzanata, amely különbözik a *formá*tól, attól, hogy csak mint *fogalom* van.

Függelék. A fogalom és egzisztenciája két oldal, elválasztottak és egyek, mint lélek és test. A test ugyanaz az élet, mint a lélek, s mégis a kettő egymástól külön valónak nevezhető. Lélek test nélkül nem volna élő, s éppígy megfordítva. Így a fogalom létezése az ő teste; a test engedelmeskedik a léleknek, amely azt létrehozta. A csírákban benne van a fa, s tartalmazzák egész erejét, jóllehet a csírák még nem maga a fa. A fa egészen megfelel a csíra egyszerű képének. Ha a test nem felel meg a léleknek, ez az állapot nyomorúságos valami. A létezés és a fogalom, a test és a lélek egysége: az eszme. Az eszme nemcsak harmónia, hanem tökéletes áthatás. Semmi sem él, ami nem valamilyen módon eszme. A jog eszméje a szabadság, s hogy ezt igazán felfoghassuk, felismerhetőnek kell lennie fogalmában és ennek létezésében.

2. §

A jogtudomány *a filozófia egy része*. Ennélfogva az *eszmét*, mint egy tárgy ésszerű mozzanatát, a fogalomból kell kifejtenie, vagy, ami ugyanaz, magának a dolognak saját immanens fejlődését kell szemlélnie. Mint résznek van meghatározott *kezdőpontja*, amely *eredménye* és igazsága annak, ami *megelőzi*, s ami úgynevezett *bizonyítéka* a kezdőpontnak. A jog fogalma ennélfogva, *létrejövetelét* tekintve, a jog tudományán kívül esik; levezetését feltételezzük itt, sőt *adott*nak kell venni.

Függelék. A filozófia kört alkot: van egy első, közvetlen eleme, minthogy egyáltalán kezdődnie kell, valami be nem bizonyított, ami nem eredmény. De amivel a filozófia kezdődik, közvetlenül relatív, mivel egy másik végponton eredményként kell megjelennie. A filozófia következmény, amely nem a levegőben lóg, nem közvetlenül kezdődő, hanem kikerekedő.

A tudományok formális, nem filozófiai módszere szerint először a *definíciót* keresik és követelik, legalábbis a külső tudományos forma kedvéért. A pozitív jogtudomány egyébként azért nem törődhet nagyon a definíciókkal, mivel célja főképpen az, hogy megmondja, *mi* a jogos, azaz melyek azok a különös törvényszerű meghatározások, amelyek miatt azt mondták intelemképp: *omnis definitio in jure civili periculosa.*[20] És valóban, minél összefüggéstelenebbek és ellentmondóbbak magukban egy jog meghatározásai, annál kevésbé lehetségesek benne definíciók, mert ezeknek inkább általános meghatározásokat kell tartalmazniuk, ez utóbbiak pedig közvetlenül, a maga meztelenségében teszik láthatóvá az ellentmondásost, itt a jogtalant. Így pl. a római jog számára az *ember* semmiféle definíciója nem volna lehetséges, mert a rabszolgát nem lehetne alája rendelni, ellenkezőleg, az ő rendjében ama fogalom sérelmet szenved. Éppolyan veszedelmesnek tűnne a tulajdon és tulajdonos definíciója sok viszony szempontjából. — A definíciót pedig teszem az etimológiából vezetik le, főképpen úgy, hogy a különös esetekből elvonják, s ebben az emberek érzelmeit és képzeteit veszik alapul. A definíció helyességét azután a meglevő képzetekkel való egyezésben látják. Ez a módszer figyelmen kívül

hagyja azt, ami tudományos szempontból egyedül lényeges: a tartalom tekintetében a *dolognak* (itt a jognak) önmagában való *szükségszerűségét*, a forma tekintetében pedig a fogalom természetét. A filozófiai megismerésben ellenkezőleg egy fogalom *szükségszerűsége* a fődolog, s a létrejövetel folyamata mint *eredmény* az ő bizonyítása és levezetése. Mivel így *tartalma magában* szükségszerű, azért a második dolog: körülnézni, mi felel meg neki a képzetekben és a nyelvben. Azonban ez a magáértvaló fogalom *igazsága* szerint nemcsak különbözhet attól, hogy milyen a *képzet*ben, hanem kell is különböznie tőle a formában és körvonalaiban. Ha azonban a képzet nem hamis a tartalma szerint is, akkor a fogalom igenis felmutatható mint olyan, amely benne foglaltatik és, lényege szerint, benne megvan, azaz a képzet a fogalom formáját veheti fel. De a képzet annyira nem mércéje és kritériuma az önmagáért szükségszerű és igaz fogalomnak, hogy inkább belőle kell vennie igazságát, hozzá kell igazodnia és belőle magát megismernie. — Ha azonban a megismerés ama módja az ő formaságaival — definícióival, következtetéseivel, bizonyításaival és hasonlókkal — egyfelől többé vagy kevésbé eltűnt, akkor ezzel szemben gyenge kárpótlás az, amelyet más módon kapott, nevezetesen, hogy az eszméket általában s így a jognak és további meghatározásainak eszméit is mint *a tudat tényeit* közvetlenül megragadja és megtartsa, s a természetes érzést vagy egy felfokozott érzelmet, a *saját szívét* és a *lelkesedést* tegye meg a jog forrásává. Ha ez a módszer a legkényelmesebb valamennyi között, egyúttal a legkevésbé filozófikus is — nem említve itt az ilyen nézet más oldalait, amelyek nemcsak a megismerésre, hanem közvetlenül a cselekvésre is vonatkoznak. Míg az első, bár formális módszer mégis még a fogalom *formáját* követeli a definícióban és a megismerés *szükségszerűségének formáját* a bizonyításban, a közvetlen tudat és érzés modora a tudás szubjektivitását, esetlegességét és önkényét teszi elvvé. — Hogy miben áll a tudományos eljárás a filozófiában, azt a filozófiai logikából tudjuk, amelynek ismeretét itt feltételezzük.

3. §

A jogot *pozitívvá* teszi általában a) ama *forma*, hogy érvényes egy államban, s ez a törvényes tekintély az elv annak ismerete, *a pozitív jogtudomány* számára. b) A *tartalom* szerint e jognak pozitív elemet ad *α)* egy nép különös *nemzeti jellege*, *történeti* fejlődésének foka és mindazon viszonyok összefüggése, amelyek a *természeti szükségszerűség*hez tartoznak; *β)* ama szükségszerűség, hogy egy törvényes jog rendszerének tartalmaznia kell az általános fogalom *alkalmazás*át a tárgyak és esetek különös *kívülről* adódó jellegére, — olyan alkalmazás, amely már nem spekulatív gondolkodás és a fogalom kifejtése, hanem az értelem által történő alárendelés; *γ)* ama *végső* meghatározások, amelyek a valóságban való *döntés*hez szükségesek.

Ha a pozitív joggal és a törvényekkel a szív érzését, a hajlamot és önkényt helyezik szembe, akkor legalábbis a filozófia nem ismerhet el ilyen tekintélyeket. — Hogy erőszak és zsarnokság egyik eleme lehet a pozitív jognak, az ennek esetleges, s nem érinti természetét. Később, a 211–214. §-ban felmutatjuk a helyet, ahol a jognak pozitívvá kell lennie. Itt csak azokat az ott majd adódó meghatározásokat idéztük, hogy megjelöljük a filozófiai jog határait, s hogy mindjárt elhárítsuk azt az esetleges feltevést vagy éppenséggel követelést, mintha annak rendszeres kifejtése által egy pozitív törvénykönyvnek kellene létrejönnie, azaz olyannak, amilyenre a valóságos államnak szüksége van. — A természetjog vagyis a filozófiai jog különbözik a pozitív jogtól; de ezt a különbséget olybá venni, mintha ellentétesek volnának egymással és ellentmondanának egymásnak, nagy félreértés lenne. A természetjog inkább úgy viszonylik a pozitív joghoz, mint az Institutiók a Pandectákhoz.[21] A pozitív jognak a §-ban első helyen említett történeti elemére nézve *Montesquieu*[22] adta meg a helyes történeti nézetet, az igazi filozófiai álláspontot, hogy a törvényhozást általában és különös meghatározásait ne tekintsük elszigetelten és elvontan, hanem inkább mint *egy* egésznek függő mozzanatát, összefüggésben valamennyi többi meghatározással, amelyek egy nemzet és egy kor jellemét alkotják. Ebben az összefüggésben kapják igazi jelentőségüket s ezzel igazolásukat. — Az olyan jogi

meghatározások vizsgálata, amelyek az *időben* lépnek fel és fejlődnek — ez a *tisztán történeti* feladat, valamint értelmi következményének megismerése, amely ama meghatározásoknak a már fennálló jogviszonyokkal való összehasonlításából ered, a saját körében találja érdemét és méltatását. Kívül áll a filozófiai vizsgálódáshoz való viszonyon, amennyiben tudniillik a történeti okokból való fejlődés maga nem cserélődik össze a fogalomból való fejlődéssel, s a történeti magyarázat és igazolás nem tágul egy *önmagában érvényes* igazolás jelentésévé. Ez a különbség nagyon fontos és jól észben tartandó, egyúttal nagyon meggyőző. Egy jogi meghatározás a *körülmények*ből és *meglevő* jogi intézményekből tökéletesen *megalapozottnak* és *következetes*nek mutatkozhatik, s önmagában mégis jogtalan és ésszerűtlen lehet, mint pl. a római magánjog egy csomó meghatározása, amely egészen következetesen folyt az olyan intézményekből, mint a római atyai hatalom,[23] a római házasság. Ámde ha jogi meghatározások jogosak és célszerűek is, egészen másvalami ezt kimutatni rájuk vonatkozóan, ami csakis a fogalom által történhetik meg igazán, s megint más dolog előadni fellépésük történetét, azokat a körülményeket, eseteket, szükségleteket és eseményeket, amelyek létrehozatalukhoz vezettek. Az ilyen felmutatást és (pragmatikus) megismerést a közelebbi vagy távolabbi okokból gyakran *megmagyarázás*nak vagy még inkább *megértés*nek nevezik, abban a hitben, mintha a történeti mozzanatok e felmutatásával megtörténnék minden vagy helyesebben a lényeges, amin egyedül múlik a dolog, hogy *megértsük* a törvényt vagy jogi intézményt; holott a valóban lényeges, a dolog fogalma, itt egyáltalán szóba se került. — Szoktak így a római, a germán *jogi fogalmak*ról is beszélni, olyan jogi *fogalmak*ról, amilyenek ebben vagy abban a törvénykönyvben vannak meghatározva, holott ezekben szó sincs fogalmakról, hanem csupán általános *jogi meghatározások*, *értelmi tételek*, alapelvek, törvények és effélék fordulnak elő bennük. — Ama különbség elhanyagolása révén sikerül az álláspontot eltolni s az igazi igazolás kérdését átjátszani bizonyos körülményekből való igazolásba, oly föltevésekből való következésbe, amelyek magukban talán éppoly keveset érnek stb., s általában a relatívat tenni az abszolútnak, a külső

jelenséget a dolog természetének helyébe. Megtörténik a történeti igazolással, ha a külső keletkezést összetéveszti a fogalomból való keletkezéssel, hogy azután tudattalanul az ellenkezőjét teszi annak, ami szándékában van. Ha egy intézmény keletkezése az ő meghatározott körülményei között teljesen célszerűnek és szükségesnek bizonyul, s ezzel teljesült az, amit a történeti álláspont követel, akkor, ha ez magának a dolognak általános igazolása akar lenni, inkább az ellenkező következik be, tudniillik: mivel az ilyen körülmények nem léteznek többé, ezzel az intézmény inkább elvesztette értelmét és jogát. Így ha pl. a *kolostorok* fenntartása érdekében felsorolták érdemeiket, hogy termékennyé tettek és benépesítettek sivatagokat, hogy fenntartották a tudományosságot oktatás és kéziratok másolása által stb., s ha ezeket az érdemeket tekintették alapnak és feltételnek további fennmaradásuk számára, akkor ebből inkább az következik, hogy az egészen megváltozott körülmények között, legalábbis ebben a tekintetben, feleslegessé és célszerűtlenné váltak. — Mivel mármost egyrészt a keletkezés történeti jelentősége, történeti felmutatása és felfoghatóvá tétele, másrészt ugyancsak a keletkezésnek és a dolog fogalmának filozófiai nézete különböző szférákban otthonosak, azért ennyiben közömbösen állhatnak egymással szemben. Mivel azonban nem tartják meg mindig, tudományos téren sem, ezt a nyugalmas helyzetet, azért még idézek valamit, ami ezt az érintkezést illeti, ahogyan *Hugo* úr[24] *A római jog történetének kézikönyve*[25] című művében megjelenik, amiből mindjárt az ellentét ama módjának további magyarázata fakadhat. *Hugo* úr ott (5. kiadás, 53. §) idézi: „*Cicero* a Tizenkét táblát,[26] a filozófusokra vetett *oldalpillantás*sal, dicséri", „*Favorinus* filozófus[27] azonban egészen éppúgy bánik velük, ahogyan azóta már nem egy nagy filozófus bánt a pozitív joggal." *Hugo* úr ugyanott azt az egyszer s mindenkorra kész választ adja erre a bánásmódra, ezt így okolva meg: „mivel *Favorinus* a Tizenkét táblát *éppoly kevéssé értette*, mint ezek a filozófusok a pozitív jogot." — Ami *Favorinus* filozófus helyreigazítását a jogtudós *Sextus Caecilius* által illeti Gelliusnál[28] (*Noctes Atticae* XX. 1.), ez kimondja mindenekelőtt az igazolás maradandó és igaz elvét a tartalom szerint pusztán pozitívra vonatkozólag.

„Non ignoras" — mondja Caecilius nagyon helyesen Favorinusnak — „legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus v a r i e n t u r*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia etc."[29]

Ezek a törvények annyiban pozitívak, amennyiben jelentőségük és célszerűségük a *körülmények*ben rejlik, tehát általában csak történeti értékük van, ezért is múló természetűek. A törvényhozók és kormányok bölcsessége abban, amit tényleges körülményekért tettek és időbeli viszonyok számára megállapítottak, külön dolog, amelynek méltatása a történelemre vár; ennek elismerése annál mélyebb lesz, minél inkább filozófiai szempontok támogatják az ilyen méltatást. — De a Tizenkét tábla további igazolásairól *Favorinus*szal szemben egy példát akarok idézni, mert *Caecilius* abban az értelem módszerének és okoskodásának halhatatlan fogását alkalmazza, nevezetesen azt, hogy egy *rossz ügy mellett jó érvet hoz fel*, s azt hiszi, hogy ezzel igazolta az ügyet. Egy förtelmes törvény a hitelezőnek az elmúlt határidő után jogot adott arra, hogy az adóst megölje, vagy mint rabszolgát eladja, sőt, ha több hitelező volt, akkor *darabokat vághattak le belőle*, *s így feloszthatták maguk között*, mégpedig úgy, hogy *ha valaki túl sokat vagy túl keveset vágott volna le*, *abból semmiféle joghátrány nem származhatott számára* (olyan klauzula, amely *Shakespeare Shylockjának*, a *Velencei Kalmár*ban, javára vált volna s amelyet ő a leghálásabban elfogadott volna). E förtelmes törvény mellett *Caecilius* azt a *jó érv*et hozza fel, hogy a hitet és becsületet annál jobban biztosítja, s hogy épp förtelmessége miatt sohasem alkalmazták. Gondolatlanságában nem veszi észre azt a reflexiót, hogyha így állt a dolog, épp ezáltal semmissé vált a szándék, a hit és becsület biztosítása, másrészt pedig ő maga közvetlenül azután példát hoz fel arra, hogy a hamis tanúzás esetére hozott

törvény eltéveszti hatását a reá kiszabott mértéktelen büntetés miatt. — Hogy azonban *Hugo* úr mit akar mondani azzal, hogy Favorinus nem *értette meg* a törvényt, azt nem lehet belátni. Bizonyára minden iskolásfiú képes azt megérteni, legjobban pedig a nevezett Shylock még az idézett, részére oly előnyös klauzulát is megértette volna. *Megértés*en Hugo úr csak az értelemnek azt a műveltségét érthetné, amelyet az ilyen törvénnyel kapcsolatban csak egy *jó érv* nyugtat meg. — Egy másik félreértést, amelyet *Caecilius* ugyanott mutat ki *Favorinus*ról, már vállalhat egyébként egy filozófus anélkül, hogy szégyenében épp el kellene pirulnia, — tudniillik azt, hogy *jumentum*, amely „szemben az *arcera*-val", a törvény szerint az egyetlen járműi, amelyet egy beteg rendelkezésére kell állítani, ha tanúként törvény elé idézik, nemcsak hátas lovat, hanem kocsit vagy szekeret is jelentett volna. Caecilius ebből a törvényes meghatározásból további bizonyítékot is meríthetett a régi törvények jelességéről és pontosságáról, hogy tudniillik még arra is volt gondjuk, hogy egy beteg tanúnak a bíróság elé idézésével kapcsolatban nemcsak odáig mentek el a meghatározásban, hogy különbséget tettek ló és szekér között, de különbséget tettek szekér és szekér között, fedett és kibélelt kocsi, mint Caecilius magyarázza és olyan között, amely nem ilyen kényelmes. — Így választani lehetne ama törvény szigora vagy az ilyen meghatározások jelentéktelensége között, — de kimondani azt, hogy az ilyen dolgok s teljességgel a rájuk vonatkozó tudós magyarázatok jelentéktelenek, egyike lenne a legnagyobb vétkeknek ez ellen és más tudományosság ellen.

Hugo úr azonban az idézett kézikönyvben is rátér az *ésszerűség*re a római jog tekintetében. Ami erre nézve feltűnt nekem, az a következő. *Az állam keletkezésétől a Tizenkét táblái tartó korszak* tárgyalásában (38. és 39. §) azt mondotta, „hogy (Rómában) az embernek sok szükséglete volt, s kénytelen volt dolgozni, ebben pedig mint *segítőtársak*ra olyan igavonó és teherhordó állatokra szorult, *amilyenek nálunk* előfordulnak; hogy a talaj dombok és völgyek váltakozása volt, s a város egy halmon feküdt stb. — olyan fejtegetések, amelyekkel talán *Montesquieu* eszméjét kellett volna teljesíteni, amelyek azonban, úgy látszik, nemigen

találták el szellemét. A 40. §-ban idézi ugyan, hogy a *jog*állapot még nagyon messze volt attól, hogy eleget tegyen az *ész legfőbb* követelményeinek" (egészen helyes; a római családi jog, a rabszolgaság stb. az ész nagyon csekély követelményeinek sem tesz eleget); de a következő időszakoknál *Hugo* úr elfelejti megmondani, hogy mely korban s egyáltalán bármelyikben is a római jog *eleget tett az ész legfőbb követelményeinek*. Ámde a jogtudomány klasszikusairól *a római jog mint tudomány legfőbb kialakulásának* korában a 289. §-ban azt mondja: „Már rég észreveszik, hogy a jogtudomány klasszikusainak filozófiai képzettségük volt"; de „kevesen tudják *(Hugo* úr tankönyvének sok kiadása révén most mégis többen tudják), hogy nincsenek olyan fajta írók, akik annyira megérdemelnék, hogy az alapelvekből való konzekvens következtetésben a matematikusok mellé és a fogalmak kifejtésének egészen feltűnő sajátosságában a metafizika új megteremtője *mellé állítsák*, mint épp a római jogtudósok; bizonyítja ezt az a *figyelemreméltó* körülmény, hogy sehol sem fordul elő annyi *hármas felosztás*, mint a jogtudomány klasszikusainál és *Kant*nál". — Ama, *Leibniz*től dicsért következetesség bizonyára lényeges tulajdonsága a jogtudománynak csakúgy, mint a matematikának és minden más értelmi tudománynak. De az ész követelményeinek kielégítésével és a filozófiai tudománnyal ennek az értelmi következetességnek még nincs semmi dolga. Ezenkívül pedig a római jogtudósok és a prétorok *következetlenségét* bizonyára mint egyik legnagyob erényüket kell becsülni, mert általa tértek el igazságtalan és förtelmes intézményektől, de kénytelenek voltak *callide* — ravaszul — kigondolni üres szóbeli különbségeket (mint pl. azt, hogy *bonorum possessio*-nak[30] – javak birtoklásának — nevezzék azt, ami pedig szintén örökség), sőt oktalan kibúvót is (az oktalanság pedig szintén következetlenség), hogy megmentsék a Tizenkét tábla betűjét, mint pl. ama fikció, *ὑπόκρισις* által, hogy egy *filia patroni: filius* — egy leány: fiú[31] (Heinecc. Antiq. Rom. lib. I. tit. II. §. 24). — Furcsa azonban, ha azt látjuk, hogy a szerző a jogtudomány klasszikusait néhány *hármas felosztás* miatt — méghozzá az ugyanott az 5. jegyzetben idézett példák alapján — *Kant*tal állítja egy sorba és ilyesmit a fogalmak kifejtésének nevez.

4. §

A jog talaja általában a *szellemi*, közelebbi helye és kiindulópontja pedig az *akarat*. Az akarat *szabad*, úgyhogy a szabadság az ő szubsztanciája és meghatározása, s a jogrendszer a megvalósult szabadság birodalma, a szellem világa magából a szellemből jött létre mint egy második természet.

Függelék. Az akarat szabadságát a legjobban a fizikai természetre való utalással lehet megmagyarázni. A szabadság ugyanis éppúgy az akarat egy alapmeghatározása, ahogyan a nehézség a test egy alapmeghatározása. Ha azt mondják, hogy az anyag nehéz, azt lehetne hinni, ez az állítmány csak esetleges; de nem az, mert semmi sem súlytalan az anyagon, ellenkezőleg, ez maga a súly. A súly alkotja a testet, s maga a test. Éppígy vagyunk a szabadsággal és az akarattal, mert ami szabad, az az akarat. Akarat szabadság nélkül üres szó, s a szabadság csak mint akarat, mint szubjektum valóságos. Ami pedig az akaratnak a gondolkodással való összefüggését illeti, erről a következőt kell megjegyezni. A szellem a gondolkodás általában, s az ember a gondolkodás által különbözik az állattól. De nem szabad azt képzelni, hogy az ember egyfelől gondolkodó, másfelől akaró lény, s hogy egyik zsebében van a gondolkodás, a másikban az akarás, mert ez üres elképzelés lenne. A különbség gondolkodás és akarás között csak a különbség az elméleti és a gyakorlati magatartás között, de ez nem teszem két képesség, hanem az akarat a gondolkodás egy különös módja: a gondolkodás, amint áttevődik a létezésbe, hogy mint ösztön létezést adjon magának. Ezt a különbséget gondolkodás és akarat között a következőképpen lehet kifejezni. Azzal, hogy gondolok egy tárgyat, ezt gondolattá teszem, és megfosztom érzéki mozzanatától; olyasmivé teszem, ami lényegileg és közvetlenül az enyém; mert csak a gondolkodásban vagyok magamnál, csak a felfogás (das Begreifen) a tárgy áthatása; a tárgy már nem áll szemben velem, megfosztottam attól a sajátosságától, amely az övé volt velem szemben. Ahogyan Ádám Évának mondja, hús vagy húsomból és csont a csontomból, úgy mondja a szellem: ez szellem

az én szellememből, és az idegenség eltűnt. Minden képzet általánosítás, ez pedig a gondolkodáshoz tartozik. Valamit általánosítani annyi, mint azt gondolni. Az Én a gondolkodás és éppúgy az általános. Ha Ént mondok, akkor elejtek benne minden különösséget, a jellemet, a természetet, az ismereteket, a kort. Az Én teljesen üres, pontszerű, egyszerű, de tevékeny ebben az egyszerűségben. A világ tarka festménye előttem van: szemben állok vele, s e magatartásban megszüntetem az ellentétet, a magamévá teszem ezt a tartalmat. Az Én otthonos a világban, ha ismeri a világot, még inkább, ha felfogta. Eddig az elméleti magatartás. A gyakorlati magatartás ellenben a gondolkodásnál, magánál az Énnél kezdődik, és mindenekelőtt mint ellentétes jelenik meg, mert tudniillik mindjárt elválasztást állít fel. Azzal, hogy gyakorlati, tevékeny vagyok, azaz cselekszem — meghatározom magamat, s magamat meghatározni épp azt jelenti, hogy különbséget állítok fel. De ezek a különbségek, amelyeket felállítok, azután ismét az enyéim, a különbségek engem illetnek, s a célok, amelyekre kényszerülök, az én céljaim. Ha mármost kibocsátom is ezeket a meghatározásokat és különbségeket, azaz ha az úgynevezett külvilágba helyezem őket, mégis az enyéim maradnak: azt jelentik, amit én tettem, csináltam, az én szellemem nyomait viselik magukon. Ha mármost ez a különbség az elméleti és a gyakorlati magatartás között, akkor most meg kell mondani, miben áll a kettőjük viszonya. Az elméleti lényegileg benne foglaltatik a gyakorlatiban: elképzelhetetlen, hogy a kettő el van választva egymástól, mert az embernek nem lehet akarata értelem nélkül. Ellenkezőleg, az akarat magában foglalja az elméletit: az akarat meghatározza magát. Ez a meghatározás mindenekelőtt valami belső: amit akarok, azt elképzelem, az tárgy a számomra. Az állat ösztön szerint cselekszik, valami belső hajtja, s így gyakorlati is, de nincs akarata, mert nem képzeli el vágyának tárgyát. Éppoly kevéssé lehetséges azonban akarat nélkül az elméleti magatartás, vagy a gondolkodás, mert ha gondolkodunk, épp tevékenyek vagyunk. A gondolatnak tartalma a léttel bírónak formáját kapja ugyan, de ez a léttel bíró valami közvetett, tevékenységünk által tételezett. Ezek a különbségek tehát elválaszthatatlanok: a kettő egy

és ugyanaz, s minden tevékenységben, a gondolkodásban is, az akarásban is, megvan mind a két mozzanat.

Az akarat szabadsága tekintetében a megismerés előbbi eljárásmódjára emlékeztethetünk. Feltételezték ugyanis az akarat *képzetét*, s ebből próbálták kihozni és megállapítani az akarat egy definícióját. Azután az előbbi tapasztalati lélektan módja szerint a közönséges tudat különböző érzéseiből és jelenségeiből, mint megbánás, bűn és hasonlók, amelyek állítólag csak a *szabad* akaratból *magyarázhatók* meg, veszik az úgynevezett *bizonyítékot*, hogy az akarat szabad. Kényelmesebb azonban röviden ahhoz tartania magát, hogy a szabadság mint a tudat *ténye adva* van, s hogy *hinni* kell benne. — *Hogy* az akarat szabad s hogy *mi* az akarat és a szabadság — ennek a levezetése, mint már megjegyeztük (2. §), egyedül az egésznek összefüggésében történhet. E premissza alapvonásait — hogy a *szellem* mindenelőtt *intelligencia*, s hogy azok a meghatározások, amelyek által ez fejlődésében továbbmegy az *érzelem*től a *képzetalkotás*on át a *gondolkodás*hoz, alkotják az utat, hogy mint *akarat* hozza magát létre, amely, mint a gyakorlati szellem általában, az intelligencia legközelebbi igazsága. — *A filozófiai tudományok enciklopédiája* (Heidelberg 1917) című művemben[32] fejtettem ki, s remélem, hogy valamikor bővebb kidolgozását adhatom. Annál inkább szükségletem, hogy ezzel, mint remélem, magam is hozzájáruljak a szellem természetének alaposabb ismeretéhez, mert, mint ugyanott a 367. §. Megjegyzésében mondottam, nem egykönnyen található filozófiai tudomány annyira elhanyagolt és rossz állapotban, mint *a szellem tana*, amelyet közönségesen lélektannak neveznek. — Ami egyébként az akarat fogalmának a Bevezetés e §-ában és a következőkben megadott mozzanatait illeti, amelyek ama premissza eredményei, az elképzelés céljából mindenki a saját öntudatára hivatkozhat. Mindenekelőtt mindenki magában találja majd meg a képességet, hogy mindentől absztrahálhat, bármi legyen is az, s éppígy maga határozhatja meg magát, hogy minden tartalmat maga által helyezheti magába, s ugyanígy a további meghatározások számára a példát a maga öntudatában találja.

5. §

Az akarat tartalmazza α) a tiszta *meghatározatlanság* elemét, vagyis az Én magára irányuló tiszta reflexiójáét, amelyben fel van oldva minden korlátozás, minden a természet, a szükségletek, vágyak és ösztönök által közvetlenül létező vagy bármi által adott és meghatározott tartalom; az *abszolút absztrakció* vagy *általánosság* korlátlan végtelensége, önmagának tiszta *gondolása*.

Azok, akik a gondolkodást különös, sajátos *képesség*nek tekintik, amely el van választva az akarattól mint ugyancsak sajátos *képesség*től, sőt, a gondolkodást az akaratra, különösen a jó akaratra, hátrányosnak tartják, ezzel mindjárt eleve mutatják, hogy semmit sem tudnak az akarat természetéről. Oly megjegyzés ez, amelyet ugyanarról a tárgyról, még gyakrabban kell majd tennem. — Az akaratnak *egyik* itt meghatározott *oldala*: az *abszolút lehetőség*, hogy tudok *absztrahálni* minden meghatározástól, amelyben találom magamat, vagy amelyet magamba helyeztem, a menekülés minden tartalomtól mint korláttól; ha ez az, amire az akarat határozza magát, vagy amelyhez magában a képzelet mint a szabadsághoz ragaszkodik, akkor ez a *negatív* szabadság vagy az értelem szabadsága. Ez az üresség szabadsága, amely valóságos alakot ölt és a szenvedélyig felfokozódik; mégpedig, ha megmarad puszta elméletnek, akkor vallási alakot ölt mint az ind tiszta szemlélődés fanatizmusa; de ha a gyakorlati valóság felé fordul, akkor a politikai és vallási életben mint minden fennálló társadalmi rend lerombolásának fanatizmusa lép fel, mint kiirtója azoknak az egyéneknek, akik valamilyen rendhez való ragaszkodásban gyanúsak, mint megsemmisítője minden szervezetnek, amely újraéledésre törekszik. Ez a negatív akarat csak akkor érzi a maga létezését, ha elpusztít valamit. Bizonyára azt hiszi talán, hogy valamilyen pozitív állapotot akar, pl. az általános egyenlőség vagy az általános vallásos élet állapotát, de igazában nem akarja annak pozitív valóságát, mert ez mindjárt valamilyen rendet, mind berendezések, mind egyének különösségét vonja maga után; ámde a különösség és az objektív meghatározás az, aminek megsemmisítéséből ez a negatív szabadság meríti öntudatát. Így az, amit állítólag akar, már magában véve csak el-

vont képzet lehet, ennek megvalósítása pedig csak a pusztítás fúriája.

Függelék. Az akaratnak ebben az elemében benne van, hogy mindentől meg tudok szabadulni, minden célomat el tudom vetni, mindentől el tudok vonatkoztatni. Egyedül az ember vethet el mindent, életét is: öngyilkos lehet. Az állat nem képes erre; mindig csak negatív marad; egy tőle idegen meghatározásban, amelyhez csak hozzászokik. Az ember önmagának tiszta gondolása, s csak gondolkodva alkotja azt az erőt, hogy általánosságot ad magának, azaz eltöröl minden különösséget, minden meghatározottságot. Ez a negatív szabadság, vagyis az értelem e szabadsága egyoldalú, de ez az egyoldalúság mindig lényeges meghatározást foglal magában: ezért nem elvetendő, de fogyatékossága az értelemnek, hogy egy egyoldalú meghatározást egyetlen és legfőbb meghatározássá emel. A történelemben gyakran fordul elő a szabadság e formája. Az indiaiak pl. a legfőbbnek tartják, hogy az ember megmaradjon pusztán magával való egyszerű azonosságának tudásában, bensőségének ez üres terében, mint a színtelen fény a tiszta szemléletben, s lemondjon az élet minden tevékenységéről, minden célról, minden képzetről. Ilyképpen az ember *brahm*-má lesz: nincs többé különbség a véges ember és a brahm között; ellenkezőleg, minden különbség eltűnt ebben az általánosságban. Konkrétabban jelenik meg ez a forma a politikai és a vallási élet tevékeny fanatizmusában. Ide tartozik pl. a francia forradalom rémuralma, amelyben megszűnt a tehetségek, a tekintély minden különbsége. Ez a kor a megfélemlítés, a reszkettetés, a minden különössel szemben való türelmetlenség kora. Mert a fanatizmus valami elvontat akar, nem tagoltságot: ahol különbségek jelentkeznek, ezeket ellentéteseknek találja az ő határozatlanságával, s megszünteti őket. Ezért a nép a forradalomban azokat az intézményeket, amelyeket maga hívott életre, ismét meg is semmisítette, mert minden intézmény ellenkezik az egyenlőség elvont öntudatával.

6. §

β) Éppígy az *Én* átmenet a különbség nélküli határozatlanságból a *megkülönböztetés*hez, *meghatározás*hoz s egy meghatározottságnak

mint tartalomnak és tárgynak tételezéséhez. — Mármost továbbá ez a tartalom vagy a természettől adott, vagy a szellem fogalmából létrehozott. Önmagának mint *meghatározott*nak e tételezése által lép az Én általában a *létezés*be. Ez az Én *végességé*nek vagy *különösséválás*ának abszolút mozzanata.

A *meghatározás* e második mozzanata éppúgy *negativitás*, megszüntetés, mint az első — ugyanis megszüntetése az első elvont negativitásnak. — Ahogyan a különös általában az általánosban van, úgy foglaltatik ezért a második mozzanat már az elsőben, s csak *tételezése* annak, ami az első már *magánvalósága szerint*. Az első mozzanat, mint magáértvalóan első ugyanis, nem az igazi végtelenség, vagy *konkrét* általánosság, a fogalom, — hanem csak valami *meghatározott*, egyoldalú; nevezetesen mivel ő az absztrakció minden meghatározottságtól, azért maga nincs a meghatározottság *nélkül;* s az, hogy mint absztrakt, egyoldalú van, ez az ő meghatározottsága, hiányossága és végessége. — A két megadott mozzanat megkülönböztetése és meghatározása megvan *Fichte* s éppígy *Kant* stb. filozófiájában. Csak, hogy megálljunk Fichte fejtegetésénél, az *Én* mint a határolatlan (Fichte *Tudományelméleté*nek első tételében)[33] egészen csupán mint *pozitív* van véve (így az értelem általánossága és azonossága), úgyhogy eszerint ez az elvont Én *magáértvalóan az igaz*, s hogy ezért továbbá a *korlátozás*, — a *negatív* általában, akár mint adott, külső korlát, akár mint az Én saját tevékenysége — (a második tételben)[34] *hozzájárul*. — Az általánosban vagy azonosban, miként az *Én*ben, immanens *negativitás* felfogása volt a további lépés, amelyet a spekulatív filozófiának meg kellett tennie; — olyan szükséglet, amelyről sejtelmük sincs azoknak, akik a *végtelenség* és *végesség dualizmusát* még az immanenciában és absztrakcióban sem fogják fel, amelyben Fichte felfogta.

Függelék. Ez a második mozzanat mint az ellentétes jelenik meg; általános módján kell felfogni; a szabadsághoz tartozik, de nem az egész szabadság. Az Én átmegy itt különbség nélküli meghatározatlanságból a megkülönböztetéshez, egy meghatározottság mint tartalom és tárgy tételezéséhez. Nem akarok egyszerűen, hanem *valamit* akarok. Olyan akarat, amely, mint az

előző paragrafusban kifejtettük, csak az elvont általánost akarja, nem akar *semmit*, s ezért nem akarat. A különös, amelyet az akarat akar, korlátozás, mert az akaratnak, hogy akarat legyen, általában korlátoznia kell magát. Hogy az akarat *valamit* akar, ez a korlát, a tagadás. A különösséválás így az, amit rendszerint végességnek nevezünk. Rendszerint a reflexió az első mozzanatot, nevezetesen a meghatározatlant, tartja az abszolútnak és magasabbnak, ellenben a korlátozottat a meghatározatlanság puszta tagadásának. De ez a meghatározatlanság maga is csak negáció a meghatározottal, a végessel szemben: az Én ez a magánosság és abszolút tagadás. A meghatározatlan akarat ennyiben éppoly egyoldalú, mint a pusztán a meghatározottságban álló.

7. §

γ) Az akarat e két mozzanat egysége; egyrészt a *magába* reflektált és ezáltal az *általánosság*hoz visszavezetett *különösség; — egyediség;* másrészt az Én *önmeghatározása*, hogy egyszerre mint önmagának negatívuma, tudniillik mint *meghatározott, korlátozott* tételezze magát és magánál, azaz *magával való azonosság*ában és általánosságban maradjon, s a meghatározásban csak önmagával kapcsolódjék össze. — Az Én meghatározza magát, amennyiben a negativitásnak önmagára való vonatkoztatása; mint ez a *magára való vonatkoztatás* éppoly közömbös e meghatározottság iránt, a magáénak és *eszmei*nek tudja magát, puszta *lehetőség*nek, amely által nincs megkötve, hanem amelyben csak azért van, mert tételezi magát benne. — Ez az akarat *szabadsága*, amely az akarat fogalma vagy szubsztancialitása, a súlya, mint ahogyan a súly a test szubsztancialitása.

Minden öntudat egy általánosnak tudja magát — annak a lehetőségnek, hogy elvonatkoztasson minden meghatározottól —, meghatározott tárgyú, tartalmú, célú különösnek. Ez a két mozzanat azonban absztrakció csupán; a konkrét és igaz (s minden igaz konkrét) az az általánosság, amelynek ellentéte a különös, ez azonban magára irányuló reflexiója révén kiegyenlítődött az általánossal. — Ez az egység az *egyediség*, de nem közvetlenségében

mint egy, amilyen az egyediség a képzetben, hanem fogalma szerint (*A filozófiai tudományok enciklopédiája.* 112—114. §), — vagyis ez az egyediség tulajdonképp nem egyéb, mint maga a fogalom. Ama két első mozzanatot, hogy az akarat mindentől el tud vonatkoztatni, s hogy meghatározott *is* — maga vagy más által — könnyen elismerik és felfogják, mert magukban valótlan és értelmi mozzanatok. De a harmadik mozzanat az igaz és spekulatív (s minden igaz, amennyiben felfogják, csak spekulatív módon gondolható) az, amelyet elfogadni vonakodik az értelem, mert ez mindig épp a fogalmat nevezi a felfoghatatlannak. A spekuláció e legbelsejének, a végtelenségnek mint magára vonatkozó negativitásnak, minden tevékenység, élet és tudat e végső forrásának bizonyítása és közelebbi fejtegetése a *logiká*ba mint a tisztán spekulatív filozófiába tartozik. — Itt még csak arra lehet figyelmeztetni, hogy ha azt mondják: *az akarat* általános, *az akarat* meghatározza magát, akkor az akaratot már feltételezett *szubjektum*nak vagy *szubsztrátum*nak veszik. Csakhogy az akarat nem valami kész és általános az ő meghatározása és e meghatározás megszüntetése és idealitása előtt, hanem akarat csupán mint ez a magát magában közvetítő tevékenység és ez a visszatérés magába.

Függelék. Az, amit tulajdonképp akaratnak nevezünk, magában foglalja az előző két mozzanatot. Az Én mindenekelőtt mint ilyen tiszta tevékenység, az általános, amely magánál van. De ez az általános meghatározza magát, s ennyiben már nincs magánál, hanem mint más tételezi magát, s többé nem az általános. A harmadik mármost az, hogy korlátozottságában, ebben a másban, önmagánál legyen, hogy amennyiben meghatározza magát, mégis magánál maradjon és ne szűnjön meg megtartani az általánost. Ez azután a szabadság konkrét fogalma, míg a két előző mozzanat teljesen elvontnak és egyoldalúnak találtatott. Ez a szabadságunk azonban megvan már az érzés formájában, pl. a barátságban és szeretetben. Itt az ember nem egyoldalú magában, hanem szívesen korlátozódik egy másra való vonatkozásban, de ebben a korlátozásban önmagának tudja magát. A meghatározottságban az ember állítólag nem érzi magát meghatározottnak, hanem csak abban van a magaérzése, hogy a mást mint mást szemléli. A sza-

badság tehát nem rejlik sem a meghatározatlanságban, sem a meghatározottságban, hanem a szabadság mind a kettő. Az az akarat, amely csupáncsak egy „ez"-re korlátozódik, az önfejű ember sajátja; ez azt hiszi, hogy nem szabad, ha nincs meg benne *ez* az akarat. Az akarat azonban nincs egy korlátozotthoz kötve, hanem tovább kell mennie, mert az akarat természete nem ez az egyoldalúság és megkötöttség. Ellenkezőleg, a szabadság az, hogy az ember valami meghatározottat akar, de ebben a meghatározottságban magánál van, s ismét visszatér az általánosba.

8. §

A *különösséválás* tovább meghatározott folyamata (*β.* 6. §) alkotja az akarat formáinak különbségét: a) ha a meghatározottság a *formális* ellentét *szubjektív* és *objektív* mint külső közvetlen egzisztencia között, akkor ez a *formális* akarat mint öntudat, amely egy külvilágot *talál maga előtt;* ha pedig a meghatározottságban magába visszatérő egyediség, akkor az a folyamat, amely a *szubjektív célt* a tevékenység és egy eszköz közvetítésével az *objektivitásba fordítja át.* A szellemben, amint magán- és magáértvalósága szerint van, amelyben a meghatározottság egyszerűen az *övé* és igaz (Enciklopédia, 363. §), a tudat viszonya csak az akarat *megjelenésének oldala,* amely itt magában nem jön többé tekintetbe.

Függelék. Az akarat meghatározottságának szemlélete az értelemre tartozik, s elsősorban nem spekulatív. Az akarat általában nemcsak a tartalom értelmében, hanem a forma értelmében is meghatározott. A forma szerinti meghatározottság a cél és a cél megvalósítása. A cél mindenekelőtt csak nekem bensőséges, *szubjektív* valami, de *objektív*nak is kell lennie, le kell vetnie a puszta szubjektivitás fogyatékosságát. Azt lehet itt kérdezni, miért fogyatékos a cél. Ha az, ami fogyatékos, nem áll egyúttal fogyatékossága fölött, akkor számára a fogyatékosság nem fogyatékosság. Számunkra az állat fogyatékos valami, magának nem az. A cél, ha még csak a miénk, számunkra fogyatékosság, mert

szabadság és akarat nekünk a szubjektív és objektív egysége. A célt tehát objektív módon kell tételezni, s ezáltal nem új, egyoldalú meghatározást kap, hanem csak megvalósul.

9. §

b) Amennyiben az akaratmeghatározások az akarat *saját* meghatározásai, *magába* reflektált különösséválása általában, annyiban *tartalmat* alkotnak. Ez a tartalom mint az akarat tartalma az a)-ban jellemzett formának megfelelően az ő *célja*, részint belső vagy szubjektív cél, ha az akarat elképzeli tárgyát, részint megvalósított, végrehajtott cél ama tevékenység közvetítésével, amely a szubjektívat átfordítja az objektivitásba.

10. §

Ez a tartalom, vagyis az akaratnak különös meghatározása, mindenekelőtt *közvetlen*. Így az akarat csak *magánvalósága szerint* vagy *számunkra szabad*, vagyis általában az akarat *az ő fogalmában*. Csak ha az akaratnak önmaga a tárgya, akkor *magáértvalóan* az, ami *magánvalósága szerint*.

A végesség e meghatározás szerint abban áll, hogy ami valami a *magánvalósága*, vagyis fogalma szerint, mint egzisztencia vagy jelenség különbözik attól, ami *magáértvalósága szerint*. Így pl. a természetnek elvont egymásonkívülisége *magánvalósága szerint* a tér, *magáértvalósága* szerint pedig az idő. Erről két dolgot kell megjegyezni. Az egyik az, hogy mivel csak az eszme az igaz, azért ha egy tárgyat vagy meghatározást csak úgy ragadunk meg, ahogyan *magánvalósága szerint*, vagyis a fogalomban van, ezzel még nincs igazában a birtokunkban. A másik az, hogy ha valami mint *fogalom* vagy *magánvalósága szerint* van, akkor szintén egzisztál, s ez az egzisztencia a tárgy sajátos alakja (mint előbb a tér). A magánvaló lét és a magáértvaló lét elválasztása, amely megvan a végesben, egyúttal puszta *létezését* vagy *jelenségét* alkotja. (Köz-

vetlenül ezután előfordul majd egy példa a természetes akarattal és a formális joggal stb. kapcsolatban.) Az értelem megáll a puszta *magánvaló lét*nél és így a szabadságot e magánvaló lét szerint *képesség*nek nevezi, mint ahogy ilyképpen valóban a *lehetőség* csupán. De az értelem ezt a meghatározást abszolútnak és örökkévalónak tekinti, s a szabadság vonatkozását arra, amit akar, általában realitására, csak egy adott anyagra való *alkalmazás*nak, amely nem tartozik magának a szabadságnak lényegéhez. Ily módon az értelemnek csak az elvonttal, nem pedig a szabadság eszméjével és igazságával van dolga.

Függelék. Az akarat, amely csupán fogalma szerint akarat, magánvalósága szerint szabad, de egyúttal nem szabad, mert igazán szabad csak mint igazán meghatározott tartalom volna; ekkor szabad magáértvalósága szerint, tárgya a szabadság, őmaga a szabadság. Ami még csak fogalma szerint van, ami csupán magánvalóan van, az csak közvetlen, csak természetes. Ismerjük azt a képzetben is. A gyermek *magánvalósága szerint* ember, csak *magánvalóan* eszes lény, csak lehetőség szerint ész és szabadság, s csak így fogalma szerint szabad. Ami mármost így csak magánvalóan van, az nincs a maga valóságában. Az ember, aki *magánvalóan* eszes, kell, hogy önmagának produkciója által átmunkálja magát olyképpen, hogy kimegy magából, de éppúgy beleformálja magát magába. Csak így válik *magáértvalósága szerint* is azzá.

11. §

Az akarat, amely előbb csak *magánvalósága szerint* szabad, a *közvetlen* vagy *természetes* akarat. Ama különbség meghatározásai, amelyet az önmagát meghatározó fogalom az akaratban tételez, a közvetlen akaratban mint *közvetlenül* meglevő tartalom jelenik meg, — mint *ösztönök*, *vágyak*, *hajlamok*, amelyek által az akarat a természettől meghatározottnak találja magát. Ez a tartalom, kifejlesztett meghatározásaival együtt, az akarat ésszerűségéből származik ugyan, s így magánvalósága szerint ésszerű, de a közvetlenség ilyen formájában kibocsátva, még nélkülözi az ésszerűség formáját.

Ez a tartalom *számomra* általában az *enyém* ugyan; ez a forma és ama tartalom azonban még különbözők, — az akarat így *magában véges* akarat.

A tapasztalati lélektan elmondja és leírja ezeket az ösztönöket, hajlamokat és a rajtuk alapuló szükségleteket, ahogyan ezeket a tapasztalatban találja, vagy hiszi, hogy találja, s a szokásos módon igyekszik ezt az adott anyagot osztályozni. Hogy mi az *objektív* mozzanat ezekben az ösztönökben, milyen valójában az ésszerűtlenség formája nélkül, amely neki mint ösztönnek sajátja, s egyúttal milyen alakot öltött egzisztenciájában, arról alább lesz szó.[35]

Függelék. Ösztönei, vágyai, hajlamai az állatnak is vannak, de az állatnak nincs akarata, s engedelmeskednie kell az ösztönnek, ha valami külső nem tartja vissza. Az ember azonban mint az egészen meghatározatlan az ösztönök felett áll, s meghatározhatja és tételezheti őket mint az övéit. Az ösztön a természetben van, de hogy ebbe az Énbe helyezem, akaratomtól függ. Ez tehát nem hivatkozhatik arra, hogy a természetben rejlik.

12. §

E tartalom rendszere, amint az akaratban közvetlenül *megjelenik*, csak ösztönök bizonyos száma és sokfélesége, mindegyik az enyém *általában* mások mellett, s egyúttal valami általános és határozatlan, amely sokféle tárgyra törekszik és sokféle módon elégíthető ki. Azzal, hogy az akarat e kettős határozatlanságban az *egyediség* formáját adja magának (7. §), elhatározó jellegű, s csak mint elhatározó akarat általában valóságos akarat.

Valamit *elhatározni [beschliessen]* annyi, mint megszüntetni a határozatlanságot, amelyben az egyik tartalom is, a másik is, mindenekelőtt csak lehetséges tartalom. *Beschliessen* helyett van a német nyelvben egy másik kifejezés is: *sich entschliessen*, amennyiben magának az akaratnak határozatlansága, mint a semleges, de végtelenül megtermékenyített [das Neutrale, aber unendlich Befruchtete], minden létezés őscsírája, magában tartalmazza a meghatározásokat és célokat, s ezeket csak előhozza magából.

13. §

Az elhatározás által az akarat egy meghatározott egyén akarataként tételezi magát, s mint olyant, amely kifelé megkülönbözteti magát más egyéntől. E *végesség*en mint tudaton kívül (8. §) azonban a közvetlen akarat, formájának és tartalmának különbsége miatt (11. §) *formális*, csak az *elvont elhatározás* mint olyan illeti meg, s a tartalom még nem szabadságának tartalma és műve.

Az intelligenciának mint *gondolkodó*nak a tárgy és a tartalom valami *általános* marad, maga az intelligencia mint általános tevékenység viselkedik. Az akaratban az általánosnak egyúttal lényegileg az a jelentése, hogy az enyém mint *egyediségé*; a közvetlen, azaz formális akarat pedig jelenti az elvont, még nem szabad általánosságával telt egyediséget. Az akaratban kezdődik tehát az intelligencia *saját végessége*, s az akarat csak azáltal szünteti meg a forma és a tartalom különbségét s teszi magát objektív, végtelen akarattá, hogy ismét fölemelkedik a gondolkodáshoz és céljainak az immanens általánosságot adja. Azok tehát keveset értenek a gondolkodás és akarás természetéhez, akik azt hiszik, hogy az akaratban általában az ember végtelen, a gondolkodásban ellenben az ember, vagy éppenséggel az ész korlátolt. Amennyiben még különbséget teszünk gondolkodás és akarás között, inkább a megfordítottja igaz, s a gondolkodó ész mint akarat az, hogy a *végesség*re határozza el magát.

Függelék. Az olyan akarat, amely nem határoz el semmit, nem igazi akarat; a jellem nélküli sohasem jut el az elhatározáshoz. A habozás oka a lélek gyengédsége is lehet, a léleké, amely tudja, hogy a meghatározásban a végességgel áll szóba, korlátot vet magának, s feladja a végtelenséget; de nem akar lemondani a totalitásról, amely szándékában van. Az ilyen lélek halott, ha szép akar is lenni. Aki nagyot akar, mondja Goethe, kell hogy tudja magát korlátozni. Egyedül az elhatározás által lép az ember a valóságba, bármilyen keserves is neki, mert a tunyaság nem szívesen hagyja abba a magában való töprengést. A valóságban általános lehetőséget tart fenn magának. De lehetőség még nem valóság. Az akarat, amely biztos magában, azért még nem vész el a meghatározottban.

14. §

A véges akarat, mint csak a forma szempontjából magába reflektálódó és önmagánál levő *végtelen Én* (5. §), *felette áll* a tartalomnak, a különböző ösztönöknek, valamint megvalósulásuk és kielégülésük további egyes fajainak. Ugyanakkor, mivel csak formálisan végtelen, hozzá van kötve ehhez a tartalomhoz mint természetének és külső valóságának meghatározásaihoz; mint meghatározatlan azonban nincs *hozzákötve* ehhez vagy ahhoz a tartalomhoz (6. és 11. §). Ez a tartalom ennyiben az *Én* magára irányuló reflexiója számára lehetséges csupán, mint amely lehet is az enyém, nem is; az Én pedig az a *lehetőség*, hogy ezzé vagy valami mássá határozzam el magamat, — hogy *válasszak* e meghatározások között, amelyek ebből a szempontból külsők az Én számára.

15. §

Az akarat szabadsága e meghatározás szerint *önkény* — ez pedig két tényezőt tartalmaz: a szabad, mindentől elvonatkoztató reflexiót és a függőséget minden tartalomtól és anyagtól, amely belsőleg vagy külsőleg adva van. Mivel ez a *magánvalósága szerint* mint cél szükségszerű tartalom egyúttal minden reflexióval szemben mint lehetséges tartalom van meghatározva, ezért az önkény az *esetlegesség*, amint akaratként van.

A legközönségesebb képzet a szabadságra vonatkozóan az, hogy *önkény* — a reflexió megszabta közép az akarat mint pusztán a természetes ösztönök által meghatározott s a magán- és magáértvalóan szabad akarat között. Ha halljuk azt a mondást, hogy a szabadság általában abban áll, hogy *az ember azt teheti, amit akar*, az ilyen felfogást csak a gondolati műveltség teljes hiányának tekinthetjük, amely sejtelmét sem mutatja annak, hogy mi az önmagában való akarat, jog, erkölcsiség s a többi. A reflexió, az öntudat *formális* általánossága és egysége, az akarat *elvont* bizonyossága szabadságáról; de ez még nem a szabadság *igazsága*, mert még nem maga a saját tartalma és célja, szubjektív oldala tehát még más valami, mint tárgyi oldala; ezért is van, hogy ezen önmeghatározásának tartalma teljességgel csak valami véges marad.

Az önkény nem az akarat a maga igazságában, hanem az akarat mint az *ellentmondás*. — Abban a vitában, amelyet főleg a wolffi[36] metafizika korában folytattak, vajon az akarat igazán szabad-e, vagy pedig a szabadságáról való tudás csak illúzió, az önkény lebegett az emberek szeme előtt. A *determinizmus* amaz elvont önmeghatározás bizonyosságával joggal szembeállította azt a *tartalmat*, amely mint *készen talált* nem foglaltatik ama bizonyosságban s ennélfogva *kívülről* kerül *beléje*, noha ez a „kívül" az ösztön, képzet, általában a bármi módon olyképpen telített tudat, hogy a tartalom nem az önmeghatározó tevékenységnek mint olyannak sajátja. Mivel így a szabad önmeghatározásnak csak a formális eleme immanens az önkényben, ellenben a másik elem olyasmi, ami adatik neki, azért az önkényt természetesen, ha a szabadság akar lenni, illúziónak lehet nevezni. A szabadság minden reflexiós filozófiában, mint pl. *Kant*ban s azután *Fries*ében, amely teljes elsekélyesítése a kanti filozófiának, nem egyéb, mint ama formális öntevékenység.

Függelék. Mivel megvan a lehetőségem, hogy itt vagy ott meghatározzam magamat, azaz, hogy választhatok, azért sajátom az önkény, amit rendesen szabadságnak neveznek. A választás, amelylyel rendelkezem az akarat általánosságában rejlik, hogy ezt vagy amazt a magamévá tehetem. Ez a magamé mint különös tartalom nincs reám mérve, tehát tőlem külön van, s csak a lehetőség van meg arra, hogy az enyém legyen, mint ahogy én az a lehetőség vagyok, hogy összekapcsolódjam vele. A választás tehát az Én meghatározatlanságában és egy tartalom meghatározottságában van. Az akarat így e tartalom miatt nem szabad, jóllehet a végtelenség mozzanatát formálisan magán viseli; neki e tartalmak egyike sem felel meg: egyikben sincs benn igazán őmaga. Az önkény azt tartalmazza, hogy a tartalmat nem akaratom természete határozza meg, hogy az enyém legyen, hanem az *esetlegesség:* én tehát éppúgy függök ettől a tartalomtól, s ez az az ellentmondás, amely az önkényben rejlik. A közönséges ember azt hiszi, hogy szabad, ha meg van neki engedve, hogy önkényesen cselekedjék, de épp az önkényben rejlik az, hogy nem szabad. Ha az ésszerűt akarom, akkor nem mint különös egyén cselekszem, hanem az erkölcsiség

fogalmai szerint általában: erkölcsös cselekedetben nem magamat, hanem a dolgot juttatom érvényre. Ha ellenben az ember valami visszást cselekszik, ebben leginkább megmutatkozik különössége. Az ésszerű az az országút, ahol mindenki jár, ahol senki sem tűnik ki. Ha nagy művészek befejeznek egy művet, akkor azt lehet mondani: *ilyen*nek kell lennie; azaz a művész különössége egészen eltűnt, és semmiféle *modor* nem jelenik meg benne. Phidiász nem modoros; maga az alak él és lép elénk. Viszont minél rosszabb a művész, annál inkább látjuk őt magát, különösségét és önkényét. Ha a szemléletben megállunk az önkénynél, hogy az ember akarhatja ezt vagy amazt, akkor ez természetesen az ő szabadsága; de ha ragaszkodunk ahhoz a nézethez, hogy a tartalom adva van, akkor ez határozza meg az embert, s épp ebből a szempontból nem szabad többé.

16. §

Aminek a választását az akarat elhatározta (14. §), azt éppígy feladhatja ismét (5. §). Ezzel a lehetőséggel azonban, hogy éppígy túl mehet minden más tartalmon, amelyet annak helyébe tesz, s így a *végtelen*ig, nem jut túl a végességen, mert minden ilyen tartalom a formától különböző, tehát véges valami, s a meghatározottság ellentéte, a meghatározatlanság — határozatlanság vagy absztrakció — csak a másik, ugyancsak egyoldalú mozzanat.

17. §

Az ellentmondás, amely az önkény (15. §), mint az ösztönök és hajlamok *dialektikája* úgy *jelenik meg*, hogy kölcsönösen zavarják egymást, az egyiknek kielégítése követeli a másik kielégítésének alárendelését vagy feláldozását, s így tovább. Mivel pedig az ösztön csak egyszerű iránya a meghatározottságának, mértékét tehát nem önmagában bírja, azért ez az alárendelő vagy feláldozó meghatározás az önkény esetleges elhatározása, akár úgy jár el, hogy értelme kiszámítja, melyik ösztön nyújt nagyobb kielégülést, akár valamilyen más tetszőleges szempontot követ.

Függelék. Az ösztönök és hajlamok mindenekelőtt az akarat tartalmai, s csak a reflexió áll felettük; de ezek az ösztönök maguk is ösztönzők lesznek, nyomják egymást, zavarják egymást, s valamennyi ki akar elégülni. Ha mármost valamennyi többinek háttérbeszorításával csupán azok egyikébe helyezkedem bele, akkor romboló korlátozottságban érzem magamat, mert épp ezzel feladtam általánosságomat, amely valamennyi ösztön rendszere. Éppoly keveset segít azonban az ösztönök puszta alárendelése, amire rendszerint jut az értelem, mert itt nem adható ennek az elrendezésnek semmiféle mértéke, s a követelmény ezért rendszerint általános szólamok unalmasságába vész.

18. §

Az ösztönök *megítélése* tekintetében a dialektika úgy jelenik meg, hogy mint *immanensek*, tehát *pozitívak*, a közvetlen akarat meghatározásai *jók; így* mondják, hogy *az ember természettől fogva jó.* Amennyiben azonban *természeti meghatározások*, tehát általában ellenkeznek a szellem szabadságával és fogalmával s *negatívak*, akkor *kiirtandók; így* mondják, *az ember természettől fogva rossz.* A döntő az egyik vagy a másik állítás mellett ezen az álláspontonugyancsak a szubjektív önkény.

Függelék. Az a keresztény tanítás, hogy az ember természettől fogva rossz, magasabban áll a másiknál, amely az embert jónak tartja; filozófiai értelmezésénél fogva kell azt így felfognunk. Mint szellem az ember szabad lény; helyzete az, hogy nem határoztatja meg magát természeti impulzusok által. Az ember tehát, közvetlen és műveletlen állapotában, olyan helyzetben van, amelyben nem szabad lennie és amelyből ki kell szabadulnia. Az eredendő bűn tanának, amely nélkül a kereszténység nem volna a szabadság vallása, ez a jelentősége.

19. §

Az *ösztönök megtisztításá*nak követelésében az az általános felfogás rejlik, hogy meg kell őket szabadítani közvetlen természeti meghatározottságuk *formá*jától és a *tartalom* szubjektív és esetleges mozza-

natától, s vissza kell vezetni őket szubsztanciális lényegükre. Az igaz e határozatlan követelésben az, hogy az ösztönök az akaratmeghatározás ésszerű rendszerét alkotják. A fogalomból való ilyen felfogásuk: ez a jogtudomány tartalma.

E tudomány tartalma előadható valamennyi egyes mozzanata — pl. jog, tulajdon, moralitás, család, állam stb. — szerint abban a formában, hogy az emberben természettől fogva *megvan* a jog *ösztöne*, *úgyszintén* a tulajdon, a moralitás *ösztöne*, *továbbá* a nemi szerelem ösztöne, a társas élet ösztöne stb. Ha a tapasztalati lélektan e formája helyett a gondolatnak előkelően filozófiai alakot akarunk adni, akkor ezt — aszerint, ami, mint előbb megjegyeztük,[37] újabban filozófia számba ment és még most is megy — *olcsón* megkaphatjuk azzal, hogy azt mondják: az ember mint *tudatténvt* találja magában, hogy akarja a jogot, a tulajdont, az államot stb. Később[38] ugyanaz a tartalom, amely itt ösztönök alakjában jelenik meg, egy másik formában lép majd fel, tudniillik *kötelességek* formájában.

20. §

A reflexió, amely az ösztönökre vonatkozik, ezeket elképzeli, kiszámítja, összehasonlítja egymás között és azután eszközeikkel, következményeikkel stb. és a kielégülés egy egészével — a *boldogság*-gal. Ez a reflexió a *formális általánosság*gal ruházza fel ezt az anyagot, s megtisztítja ilyen külsőleges módon nyersességétől és barbárságától. A gondolkodás ezen általánosságának ez a kibontakoztatása a *műveltség* abszolút értéke. (Vö. 187. §)

Függelék. A boldogságban a gondolatnak már hatalma van az ösztönök természeti hatalma felett, amennyiben nem elégszik meg a pillanatokkal, hanem egy egészet követel a boldogságtól. Ez annyiban összefügg a műveltséggel, amennyiben ez utóbbi szintén egy általánost érvényesít. A boldogság eszményében azonban két mozzanat van: először valami általános, amely magasabb minden különösségnél. Mivel azonban ennek az általánosnak a tartalma ismét csak az általános élvezet, azért itt még egyszer fellép az egyes és különös, tehát egy véges, s vissza kell menni az

ösztönre. Mivel a boldogság tartalma minden egyesnek a szubjektivitásában és érzésében van, azért ez az általános cél a maga részéről különös, s benne tehát még nincs meg a tartalom és a forma igazi egysége.

21. §

Ennek a formális, magában határozatlan s meghatározottságát amaz anyagon találó általánosságnak igazsága azonban az *önmagát meghatározó általánosság, az akarat, a szabadság*. Mivel az akaratnak az általánosság, önmaga mint a végtelen forma a tartalma, tárgya és célja, azért az akarat nemcsak a *magánvaló*, hanem éppígy a *magáértvaló* szabad akarat — az igazi eszme.

Az akarat öntudata, mint vágyakozás, ösztön, *érzéki*, ahogyan az érzéki általában a külsőlegességet s ezzel az öntudat magánkívülvaló létét jelöli. A *reflektáló* akaratnak két eleme van: amaz *érzéki* elem és a gondolkodó általánosság. A *magán- és magáértvaló* akarat tárgya maga az akarat mint olyan, tehát maga a tiszta általánosságában — abban az általánosságban, amely épp abban áll, hogy a természetesség *közvetlensége* és a *különösség*, amellyel a természetesség terhelve van és amelyet a reflexió hoz létre, benne megszűnt. Ez a megszűnés azonban és fölemelkedés az általánosba az, amit a *gondolkodás* tevékenységének nevezünk. Az öntudat, amely tárgyát, tartalmát és célját eddig az általánosságig megtisztítja és fölemeli, ezt teszi mint az akaratban *érvényesülő gondolkodás*. Itt van az a *pont, amelyen megvilágosodik*, hogy az akarat csak mint *gondolkodó* intelligencia igazi, szabad akarat. A rabszolga nem tudja a maga lényegét, végtelenségét, a szabadságot, nem tudja magát mint lényeget; — az pedig, hogy nem tudja magát ilyennek, azt jelenti, hogy nem *gondolja* magát. Ez az öntudat, amely a gondolkodással mint lényeget ragadja meg magát s épp ezzel megszabadítja magát az esetlegestől és hamisságtól: elve a jognak, a moralitásnak és minden erkölcsiségnek. Akik filozófiailag beszélnek a jogról, moralitásról, erkölcsiségről, s emellett ki akarják zárni a gondolkodást, s az érzelemre, szívre és lélekre, a lelkesedésre hivatkoz-

nak, ezzel a legmélyebb megvetést fejezik ki, amelybe a gondolat és a tudomány esett, mivel így még maga a tudomány is, kétségbeesve és a legnagyobb kimerültségbe süllyedve, a barbárságot és a gondolattalanságot teszi meg elvévé, s amennyire rajta múlna, megfosztaná az embert minden igazságától, értékétől és méltóságától.

Függelék. Igazság a filozófiában azt jelenti, hogy a fogalom feleljen meg a realitásnak. Egy test pl. a realitás; a lélek a fogalom. De lélek és test feleljenek meg egymásnak. Halott ember tehát még egzisztencia, de már nem igazi egzisztencia, fogalom nélküli létezés. Ezért rothad el a halott test. Így az igazi akarat az, hogy amit akar, tartalma, azonos legyen vele, hogy tehát a szabadság a szabadságot akarja.

22. §

A magán- és magáértvaló akarat *igazán végtelen*, mert tárgya őmaga, ennélfogva az nem valami *más* vagy *korlát* az ő számára, hanem ellenkezőleg, benne csak magába tért vissza. Ez az akarat továbbá nem puszta lehetőség, hajlam, *képesség* (potentia), hanem a *valóban-végtelen* (infinitum actu), mert a fogalom létezése, vagyis tárgyi külsőségessége maga a belső.

Ha tehát csak a szabad akaratról mint olyanról beszélünk, ama meghatározás nélkül, hogy az a *magán-* és *magáért*való szabad akarat, akkor csak a szabadság *hajlamá*ról beszélünk, vagyis a természetes és véges akaratról (11. §) s épp azért, tekintet nélkül a szavakra és a vélekedésre, nem a szabad akaratról. — Az értelem azzal, hogy a végtelent csak mint valami negatívat s így mint *másvilágit* fogja fel, azt hiszi, annál nagyobb tiszteletben részesíti a végtelent, minél messzebbre tolja el és mint valami idegent eltávolítja magától. A szabad akaratban az igazi végtelennek valósága és jelene van, — őmaga ez a magában jelenvaló eszme.

Függelék. Joggal képzelték a végtelenséget egy kör képében, mert az egyenes vonal kimegy és egyre tovább megy ki, s csupán a negatív rossz végtelenséget jelzi, amely nem tér vissza magába,

mint az igazi végtelenség. A szabad akarat valóban végtelen. mert nem csupán lehetőség és hajlam, hanem külső létezése az ő belsősége, őmaga.

23. §

Csak ebben a szabadságban teljességgel *magánál* van az akarat, mert egyes-egyedül csak önmagára vonatkozik, s ezzel elesik minden *függőségi* viszony valami *mástól*. — Ez az akarat *igaz*, vagy helyesebben maga az *igazság*, mert meghatározása abban van, hogy *létezésében*, azaz mint magával szemben álló az, ami a fogalma, vagyis a tiszta fogalom önmagának célja és realitása.

24. §

Az akarat *általános*, mert benne megszűnt minden korlátozás és különös egyediség. Ez egyedül a fogalomnak és tárgyának vagy tartalmának különbségében rejlik, vagy más forma szerint, szubjektív magáértvaló létének és magánvaló létének különbségében, *kizáró* és elhatározó egyediségének és magának az általánosságának különbségében.

Az *általánosság* különböző meghatározásai a logikában adódnak (lásd *A filozófiai tudományok enciklopédiája* 118—126. §). Ez a kifejezés mindenekelőtt az elvont és külső általánosságot juttatja eszünkbe. De a magán- és magáértvaló általánosságnál, amint itt meghatározódott, sem a reflexió általánosságára, a *közösségi jelleg*re vagy a *mindenség*re nem kell gondolni, sem az *elvont* általánosságra, amely az egyesen kívül, a másik oldalon áll, az elvont értelmi azonosságra. (Megjegyzés a 6. §-hoz) Ez a magában *konkrét* és így magáértvaló általánosság, amely az öntudat szubsztanciája, immanens fajtája vagy immanens eszméje; — a szabad akarat fogalma, az *általános*, amely *átfogja* tárgyát, *át- meg átjárja meghatározását* s ebben azonos magával. — A magán- és magáértvaló általános általában az, amit az *ésszerű*nek neveznek, s ami csakis ezen a spekulatív módon ragadható meg.

25. §

A *szubjektív* az akaratot illetően általában egy öntudatnak, az egyediségnek oldala (7. §), *megkülönböztetésképp magánvaló* fogalmától. Ezért az akarat szubjektivitása *α)* a *tiszta forma*, az öntudatnak magával való *abszolút egysége*, amelyben mint Én = Én teljesen belső és *elvont* magától való függés — a tiszta *bizonyosság* önmagában, különböző az igazságtól; *β)* az akarat *különössége* mint az önkény, és tetszésszerinti célok esetleges tartalma; *γ)* általában az egyoldalú forma (8. §), amennyiben az, amit akarunk, bármilyen tartalmú is, még csak a tudathoz tartozó tartalom és végre nem hajtott cél.

26. §

Az akarat *α)* amennyiben önmaga a meghatározása s így fogalmának megfelelően és igazán van, a *teljességgel objektív* akarat, *β)* az *objektív* akarat azonban, mivel *nélkülözi* az öntudat *végtelen formáját*, a tárgyába vagy állapotába merült akarat, bármilyen is annak tartalma — a gyermeki, erkölcsi, éppígy a rabszolgai, babonás akarat stb. — *γ)* Az *objektivitás* végül az egyoldalú forma ellentétben a szubjektív akaratmeghatározással, tehát a létezés közvetlensége mint *külső* egzisztencia; az akarat ebben az értelemben csak céljainak végrehajtása révén lesz *objektív* a maga számára.

A szubjektivitás és objektivitás e logikai meghatározásait azzal a szándékkal soroltuk itt fel külön, hogy rájuk nézve, mivel a következőkben gyakran használjuk őket, kifejezetten megjegyezzem, hogy úgy járnak, mint más különbségek és ellentétes reflexiós meghatározások, hogy végességük és ennélfogva dialektikus természetük miatt ellentétükbe mennek át. Az ellentét más ilyen meghatározásai azonban szilárdan megtartják jelentésüket a képzelet és értelem számára, mert azonosságuk még *belső* valami. Az akaratban ellenben az ilyen ellentétek állítólag elvont és egyúttal *róla* szóló meghatározások, róla, amelyet csak *mint a konkrétat* tudhatunk, s maguktól vezetnek erre az ő azonosságukra és jelentéseik fölcserélésére; — olyan fölcserélésre, amely csak tudatta-

lanul esik meg az értelmen. — Így az akarat mint a *magábanvaló* szabadság maga a szubjektivitás, ez ezzel az ő fogalma és így objektivitása; végesség azonban szubjektivitása, ellentétben az objektivitással. De épp ebben az ellentétben az akarat nincs magánál, összebonyolódott az objektummal, s végessége épp annyira abban áll, hogy nem szubjektív s így tovább. — Hogy tehát a következőkben az akarat szubjektív vagy objektív elemének mi lesz a jelentése, annak mindig az összefüggésből kell kiderülnie, amely helyüket a totalitásra való vonatkozásban tartalmazza.

Függelék. Rendszerint azt hiszik, hogy a szubjektív és objektív *pontosan* megállapított ellentét. Ez azonban nem áll, mivel inkább átmennek egymásba, mert nem elvont meghatározások, mint pozitív és negatív, hanem már konkrétabb jelentésük van. Ha a „szubjektív" szót tekintjük, ez jelenthet célt, amely csak egy meghatározott szubjektum célja. Ebben az értelemben egy nagyon rossz műalkotás, amely nem fejezi ki a dolgot, pusztán szubjektív. De vonatkozhat ez a szó az akarat tartalmára is, s akkor körülbelül azonos jelentésű az önkényességgel: a szubjektív tartalom az, amely pusztán a szubjektumé. Így pl. rossz cselekedetek pusztán szubjektívak. Azután pedig éppígy ama tiszta, üres Én nevezhető szubjektívnak, amelynek csak maga a tárgya, s megvan az az ereje, hogy elvonatkoztasson minden további tartalomtól. A szubjektivitásnak tehát részint egészen különös, részint nagyon jogosult jelentése van, mivel mindennek, amit el kell ismernem, az a feladata is van, hogy „enyém" legyen és bennem jusson érvényre. Ez a szubjektivitásnak végtelen kapzsisága, hogy mindent a tiszta Énnek ebben az egyszerű forrásában foglal össze és emészt fel. Éppígy különbözőképpen fogható fel az „objektív" is. Érthetjük rajta mindazt, amit tárgyunkká teszünk, akár valóságos egzisztenciák, akár puszta gondolatok, amelyeket szembeállítunk magunkkal. Ugyanígy azonban a létezés közvetlenségét is értjük rajta, a létezését, amelyben a célnak meg kell valósulnia: ha a cél maga egészen különös és szubjektív is, mégis objektívnak nevezzük, ha megjelenik. De objektív az az akarat is, amelyben igazság van. Így isten akarata, az erkölcsös akarat: objektív akarat. Végül objektívnak nevezhetjük azt az akaratot is, amely egészen elmerül

tárgyában, a gyermeki akaratot, amely, mások iránti bizalmában, szubjektív szabadság nélkül van, s a rabszolga akaratát, amely még nem tudja magát szabadnak, s ezért akarat nélküli akarat. Objektív ebben az értelemben minden akarat, amely idegen tekintélytől vezetve cselekszik s még nem hajtotta végre a végtelen visszatérést magába.

27. §

A szabad szellem abszolút rendeltetése, vagy ha úgy akarjuk, abszolút ösztöne (21. §), hogy szabadsága a tárgya legyen — tárgya mind abban az értelemben, hogy a szabadság magának a szellemnek ésszerű rendszere legyen, mind abban az értelemben, hogy ez a rendszer közvetlen valóság legyen (26. §) —, hogy magáértvalóan mint eszme az legyen, ami az akarat magánvalóan. Az akarat eszméjének elvont fogalma általában *a szabad akarat*, amely *akarja a szabad akaratot.*

28. §

Az akarat tevékenysége abban van, hogy megszünteti a szubjektivitás és objektivitás ellentmondását és átteszi céljait a szubjektivitásból az objektivitásba és emebben egyúttal *magánál* marad. Ez a tevékenység a tudat formális módján kívül (8. §), amelyben az objektivitás csak közvetlen valóság, az eszme szubsztanciális tartalmának *lényeges fejlődése* (21. §). Ebben a fejlődésben a fogalom az *eszmét*, amely először *maga is elvont*, rendszerének totalitásává határozza meg; ez pedig, mint a szubsztanciális, független egy pusztán szubjektív célnak és megvalósításának ellentététől, s *ugyanaz* ebben a két formában.

29. §

Az, hogy egy létezés általában a *szabad akarat létezése:* a *jog.* — Ez tehát általában a szabadság mint eszme.

A kanti felfogásnak (lásd Kant jogfilozófiájának Bevezetését) és az általánosabban elfogadott meghatározásnak is „a fő mozzanata

szabadságomnak, vagyis *önkény*emnek *korlátozása*, ti. hogy fennállhasson mindenkinek önkényével együtt egy általános törvény szerint". Ez a felfogás részben csak egy *negatív* meghatározást tartalmaz, a korlátozás meghatározását, részben pedig a pozitívum, az általános vagy úgynevezett észtörvény, az egyik ember önkényének egyezése a másik ember önkényével, az ismert formális azonossághoz és az ellentmondás tételéhez vezet. A jog idézett definíciója tartalmazza azt a főleg *Rousseau* óta elterjedt nézetet, hogy az akarat nem mint magán- és magáértvaló, ésszerű akarat, a szellem nem mint *igaz* szellem, hanem mint *különös* egyén, mint az egyes embernek sajátos önkényében megnyilatkozó akarata, a szubsztanciális alap és az első. Ha egyszer elfogadtuk ezt az elvet, akkor az ésszerű természetesen csak mint e szabadság korlátozója jelenhet meg, s éppígy nem mint immanensen ésszerű, hanem csak mint külső, formális, általános. Ama nézet minden spekulatív gondolatot nélkülöz, s a filozófiai fogalom el is vetette. Az emberi fejekben és a valóságban olyan jelenségeket hozott létre, amelyeknek borzalmassága[39] csak ama gondolatok sekélyességében leli párhuzamát, amelyeken alapultak.

30. §

A jog valami *szent általában* csakis azért, mert az abszolút fogalomnak, az öntudatos szabadságnak létezése. — A jognak azonban (s továbbá a kötelességnek) *formalizmusa* a szabadságfogalom fejlődésének különbségéből keletkezik. A formálisabb, azaz *elvontabb* és ezért korlátozottabb joggal szemben a szellem szférája és foka — ahol az eszméjében tartalmazott további mozzanatokat meghatározta és magában megvalósította — *konkrétabb* s mint ilyen magában gazdagabb és igazán általános; épp ezért magasabb joga is van.

A szabadság eszméjének fejlődésében minden foknak megvan a sajátos joga, mert mindegyik a szabadság létezése a maga sajátos meghatározásainak egyikében. Ha a moralitás, az erkölcsiség[40] ellentétéről van szó a *jog*gal szemben, akkor jogon csak az elvont személyiség első formális jogát értik. A moralitás, az erkölcsiség,

az államérdek — mindegyik egy sajátos jog, mert ezen alakok mindegyike a *szabadság* meghatározása és létezése. *Összeütközés*be csak annyiban juthatnak egymással, amennyiben ugyanazon a vonalon állnak mint jogok. Ha a szellem morális álláspontja nem volna szintén jog, a szabadság a formái egyikében, nem is kerülhetne összeütközésbe a személyiség jogával vagy valamilyen másik joggal, mert minden jog a szabadságfogalmat, a szellem legfőbb meghatározását tartalmazza, amellyel szemben minden más lényegtelen. De az összeütközés egyúttal azt a másik mozzanatot is tartalmazza, hogy korlátozott, s így az egyik alá van rendelve a másiknak. Csak a világszellem joga a korlátlanul abszolút jog.

31. §

A módszert, hogyan fejlődik a tudományban a fogalom önmagából s csupán *immanens* továbbhaladás és meghatározásainak létrehozása — azt, hogy a továbbmenés nem ama kijelentés által történik, hogy *vannak* különböző viszonyok, azután pedig *alkalmazzák* az általánost az ilyen máshonnan vett anyagra — mindezt a logika tárgyalja, s ismeretét itt szintén feltételezzük.

A fogalom mozgató elvét, amely az általánosnak elkülönböződéseit nemcsak feloldja, hanem létre is hozza, a *dialektiká*nak nevezem, — dialektikának tehát nem abban az értelemben, hogy egy tárgyat, tételt stb., amely az érzékelésnek, a közvetlen tudatnak általában adva van, felold, összebonyolít, ide-oda forgat és csak ellentétének levezetésével van dolga —, ez negatív formája a dialektikának, amint gyakran *Platón*nál is megjelenik. Így végső eredményének tekintheti egy képzet ellentétét, vagy ha oly határozott, mint az ókori szkepticizmus, ama képzetnek való ellentmondást, vagy ha gyenge módon megelégszik az igazság *megközelítésével*, modern felemásságot. A fogalom magasabb dialektikája abban van, hogy a meghatározást ne csupán korlátnak és ellentétnek fogjuk fel, hanem belőle a *pozitív* tartalmat és eredményt hozzuk létre, mert csak ezáltal *fejlődés* és immanens továbbhaladás. Ez a dialektika azután nem egy szubjektív gondolkodás

külső ténykedése, hanem a tartalom *saját lelke*, amely szervesen ágakat hajt és gyümölcsöt hoz. Az eszme e fejlődését mint ésszerűségének saját tevékenységét csak nézi a gondolkodás mint szubjektív valami, anélkül, hogy a maga részéről hozzá tenne bármit. Ésszerűen szemlélni valamit nem azt jelenti, hogy kívülről hozni észt a tárgyhoz s ezáltal megmunkálni a tárgyat, hanem azt, hogy a tárgy önmagában ésszerű; itt a szellem a maga szabadságában, az öntudatos ész betetőzése az, amely magának valóságot ad és mint egzisztáló világ hozza magát létre. A tudomány feladata csak az, hogy a dolog ésszerűségének e saját munkáját tudatossá tegye.

32. §

A *meghatározások* a fogalom fejlődésében egyfelől maguk is fogalmak, másfelől, mivel a fogalom lényegileg mint eszme van, a létezés formáját veszik fel, s az adódó fogalmak sora ezzel egyúttal *alakulatok* sora. Így kell őket tekinteni a tudományban.

Spekulatívabb értelemben egy fogalom *létezésének módja* és egy fogalom *meghatározottsága* egy és ugyanaz a dolog. Meg kell azonban jegyezni, hogy azok a mozzanatok, amelyeknek eredménye egy tovább meghatározott forma, megelőzik azt mint fogalommeghatározások az eszme tudományos kifejtésében, de nem előzik meg mint alakulatok az időbeli kifejtésben. Így az eszme, mint család meghatározva, feltételezi azokat a meghatározásokat, amelyeknek eredményeként a családot később be fogjuk mutatni. De hogy ezek a belső előföltevések magukban is már mint *alakulatok*, mint tulajdonjog, szerződés, moralitás stb. létezzenek, ez a másik oldala a fejlődésnek, amely csak magasabb, érettebb műveltségben jutott el mozzanatainak e sajátosan alakult létezéséhez.

Függelék. Az eszmének mindig tovább kell magában meghatározódnia, minthogy kezdetben még csak elvont fogalom. Ezt a kezdeti elvont fogalmat azonban sohasem adjuk fel, hanem mindig csak gazdagabb lesz magában, s a végső meghatározás így a leggazdagabb. A korábban csak magánvaló meghatározások ezáltal

szabad önállóságukhoz jutnak, de úgy, hogy a fogalom marad a lélek, amely mindent összetart, s amely csak immanens eljárással jut el saját különbségeihez. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a fogalom valami újhoz jut el, hanem az utolsó meghatározás az egységben újra összeesik az elsővel. Ha így a fogalom a maga létezésében széjjelmentnek látszik is, ez éppen csak látszat, amely a továbbhaladásban ilyennek bizonyul, mivel valamennyi egyediség végül az általánosnak fogalmába tér ismét vissza. A tapasztalati tudományokban rendszerint azt elemzik, amit a képzetben találnak, s ha most az egyedit visszavitték a közösre, ezt a fogalomnak nevezik. Mi nem így járunk el, mert mi csak nézni akarjuk, hogyan határozódik meg maga a fogalom, s azt az erőszakot követjük el magunkon, hogy semmit sem adunk hozzá a magunk vélekedéséből és gondolkodásából. Amit azonban ilymódon kapunk, egy sor gondolat és egy másik sor létező alak, s megeshetik, hogy az idő rendje a valóságos jelenségben részben más, mint a fogalom rendje. Így pl. nem lehet azt mondani, hogy a tulajdon a család előtt létezett, s mégis előtte tárgyaljuk. Fel lehetne tehát vetni itt a kérdést, miért nem kezdjük a legfőbbel, azaz a konkrét igazzal. A felelet az lesz: mert az igazat épp egy eredmény formájában akarjuk látni, ehhez pedig lényegileg hozzá tartozik, hogy először magát az elvont fogalmat fogjuk fel. Az tehát ami valóságos, a fogalom alakja, nekünk csak a következő és további, még ha a valóságban az első volna is. Haladásunk az, hogy az elvont formák nem magáértvalóan fennállóknak, hanem hamisaknak bizonyulnak.

FELOSZTÁS

33. §

A magán- és magáértvalóan szabad akarat eszméjének fejlődési fokozata szerint az akarat

A) *közvetlen;* fogalma tehát elvont — a *személyiség,* — s *létezése* közvetlen külső dolog; — az *elvont* vagy *formális jog* szférája.

B) Az akarat a külső létezésből *magába* reflektálva, mint *szubjektív egyediség* meghatározva szemben az *általános*sal. Az ál-

talános, részint mint belső, a *jó*, részint mint külső, egy *meglevő világ*, s az eszme e két oldala csak *egymás által közvetítve*, az eszme a kettéoszlásában vagy *különös* egzisztenciájában, *a szubjektív akarat joga*, viszonyítva a világ jogához és az eszme, de csakis a *magánvaló* eszme *jogához*; *a moralitás szférája.*

C) E két elvont mozzanat *egysége* és *igazsága*, — a jónak gondolt eszméje megvalósulva a magába *reflektált akarat*ban és *külső világ*ban; — úgyhogy a szabadság mint a *szubsztancia* úgy is egzisztál mint *valóság* és *szükségszerűség*, úgy is mint *szubjektív* akarat; — az *eszme* az ő magán- és magáértvaló általános egzisztenciájában; az *erkölcsiség.*

Az erkölcsi szubsztancia pedig szintén

a) természetes szellem; — a *család:*

*b) kettéoszlás*ában és *jelenség*ében; — a *polgári társadalom;*

c) az *állam*, mint a különös akarat szabad önállóságában éppoly általános és objektív szabadság. Ez a valóságos és szerves szellem *α)* mint egy nép szelleme *β)* a különös népszellemek viszonyán keresztül, *γ)* a világtörténetben valósul és nyilatkozik meg mint általános világszellem, amelynek *joga* a *legnagyobb.*

Hogy egy dolog vagy tartalom, amely először *fogalma*, vagyis *magánvalósága szerint* van tételezve, a *közvetlenség* vagy a *lét* alakját veszi fel, ennek ismeretét feltételezzük a spekulatív logikából; másvalami az a fogalom, amely a *fogalom formájában* magáértvaló; ez már nem közvetlen valami. — Hasonlóképpen feltételezzük a felosztást meghatározó elvet. A felosztás úgy is tekinthető, mint egy *históriai* előre való jelzése a részeknek, mert a különböző fokok mint az eszme fejlődési mozzanatai kell, hogy magának a tartalomnak természetéből létrehozzák magukat. Egy filozófiai felosztás egyáltalán nem valami külsőleges, nem egy adott anyagnak egy vagy több fölvett felosztási alap szerint végrehajtott külső osztályozása, hanem magának a fogalomnak immanens megkülönböztetése. — A *moralitás* és *erkölcsiség* kifejezéseket, amelyeket rendszerint talán azonos jelentésűnek vesznek, itt lényegesen különböző értelemben használtam. Ámde úgy látszik, hogy a közönséges gondolkodás is különbséget tesz közöttük. A kanti

nyelvhasználat különösen a *moralitás* kifejezéssel él; e filozófia gyakorlati elvei általában erre a fogalomra szorítkoznak, sőt az *erkölcsiség* álláspontját lehetetlenné teszik, az erkölcsiséget kifejezetten megsemmisítik és elutasítják. De ha moralitás és erkölcsiség, etimológiájuk szerint azonos jelentésűek volnának is, ez nem lenne akadálya annak, hogy ezeket a szavakat, ha egyszer különbözők, különböző fogalmakra használjuk.

Függelék. Ha itt a jogról beszélünk, nem csupán a polgári jogot gondoljuk, amelyet rendesen értenek rajta, hanem moralitást, erkölcsiséget és világtörténelmet, amelyek szintén idetartoznak, mert a fogalom a gondolatokat az igazság szerint hozza össze. A szabad akarat mindenekelőtt, hogy elvont ne maradjon, kell hogy létezést adjon magának, s e létezés első érzéki anyaga a dolgok, azaz a külső tárgyak. A szabadságnak ez az első módja az, amelyet mint *tulajdont* ismerünk meg, a formális és elvont jog szférája; ehhez éppúgy tartozik a tulajdon a maga közvetett alakjában mint *szerződés*, s a jog a maga megsértésében mint *bűntett* és *büntetés*. A szabadság, amellyel itt rendelkezünk, az, amit személynek nevezünk, azaz a szubjektum, amely szabad, mégpedig magáértvalóan szabad, s a dolgokban létezést ad magának. A létezés e puszta közvetlensége azonban nem felel meg a szabadságnak, s e meghatározás tagadása a *moralitás* szférája. Már nem pusztán e közvetlen dologban vagyok szabad, hanem az vagyok a megszüntetett közvetlenségben is, vagyis az vagyok önmagamban, a szubjektív szférában. Ez az a szféra, ahol az én belátásomon, szándékomon és az én célomon múlik minden, mivel a külsőlegesség mint közömbös tételeződik. A jónak azonban, amely itt az általános cél, nem szabad csupán bensőmben maradnia, hanem meg kell valósulnia. A szubjektív akarat ugyanis azt követeli, hogy belseje, azaz célja külső létezést kapjon, hogy tehát a jót végrehajtsák a külső egzisztenciában. A moralitás is, a formális jog előbbi mozzanata is, mind a kettő absztrakció, amelyeknek igazsága csak az *erkölcsiség*. Az erkölcsiség így az akaratnak a maga fogalmában és az egyén, vagyis a szubjektum akaratának egysége. Első létformája ismét valami természetes, a szeretet és érzés formája, a *család:* az egyén megszüntette itt merev személyi-

ségét, s tudatával egy egészben találja magát. De a következő fokon a tulajdonképpeni erkölcsiségnek és a szubsztanciális egységnek elvesztését láthatjuk: a család széthull, tagjai önállókként viselkednek egymás iránt, s csak a kölcsönös szükséglet köteléke fogja őket össze. A *polgári társadalom* e fokát gyakran az államnak tekintették. Ámde az *állam* csak a harmadik, az erkölcsiség, s a szellem, amelyben megtörténik az egyéniség önállóságának és az általános szubsztancialitásnak roppant egyesülése. Az állam joga tehát magasabb rendű, mint más fokoké: a szabadság a legkonkrétabb alakjában, amely már csak a világszellem legfőbb abszolút igazsága alá esik.

AZ ELVONT JOG

34. §

A magán- és magáértvaló szabad akarat, *elvont* fogalmában, a *közvetlenség* meghatározottságában van. Eszerint az az ő valósága, amely a realitással szemben negatív és csak elvontan vonatkozik magára — egy *szubjektumnak magában egyedi* akarata. Az akarat *különösség*ének mozzanata szerint további tartalma meghatározott célok, s mint *kizáró egyediség* ez a tartalom egyúttal mint külső, közvetlenül talált világ van előtte.

Függelék. Ha azt mondják, hogy a magán- és magáértvaló szabad akarat, elvont fogalmában, a közvetlenség meghatározottságában van, ezen a következőt kell érteni. Az akarat tökéletes eszméje az az állapot volna, amelyben a fogalom teljesen realizálódott, s létezése csakis önmagának fejlődése volna. Kezdetben azonban a fogalom elvont, azaz tartalmazza ugyan valamennyi meghatározást, de csak tartalmazza. Ezek a meghatározások csak magánvalók, s még nem fejlődtek totalitássá önmagukban. Ha azt mondom, szabad vagyok, akkor az Én még ez az ellentét nélküli magábanvaló lét, ellenben a morális területen már ellentét, mert itt egyedi akaratként vagyok, s a jó az általános, jóllehet önmagamban van. Itt tehát az akarat az egyediség és általánosság különbségeit már önmagában bírja, s így meghatározott. De kezdetben nincs ilyen különbség, mert az első elvont egységben még nincs továbbhaladás és nincs közvetítés: az akarat így a közvetlenség, a lét formájában van. A lényeges belátás, amelyet itt el kellene érni, mármost az, hogy ez az első meghatározatlanság maga is meghatározottság. Mert a meghatározatlanság abban van, hogy az akarat és tartalma között még nincs különbség. De a meghatározatlanság maga, ellentétben a meghatározottal, abba a meghatározásba esik, hogy meghatározott valami: az elvont

azonosság az, amely itt a meghatározottság. Az akarat ezáltal egyes akarat lesz — a *személy*.

35. §

E magáértvalóan szabad akarat *általánossága* a formális, öntudatos, egyébként tartalmatlan *egyszerű* magára való vonatkozás az akarat egyediségében — az alany ennyiben *személy*. A *személyiség* azt jelenti, hogy én mint *ez* minden irányban (belső önkényben, ösztönben és vágyban, valamint közvetlen külső létezés szerint) tökéletesen meghatározott és véges, de teljességgel tiszta magamra való vonatkozás vagyok s a végességben így a *végtelen*nek, *általános*nak és *szabad*nak tudom magamat.

A személyiség csak itt kezdődik, amennyiben az alany öntudata nem pusztán öntudat általában magáról mint konkrét, valamiképpen meghatározott Énről, hanem inkább öntudat magáról mint tökéletesen elvont Énről, amelyben minden konkrét korlátozottság és érvényesség tagadva van és érvénytelen. A személyiségben tehát megvan *magának* mint *tárgynak* a tudása, de olyan tárgynak, amelyet a gondolkodás az egyszerű végtelenségbe emelt s amely ezáltal tisztán azonos magával. Egyéneknek és népeknek még nincs személyiségük, ha még nem jutottak el e tiszta gondolkodáshoz és tudáshoz magukról. A magán- és magáértvaló szellem ezáltal különbözik a megjelenő szellemtől, hogy ugyanabban a meghatározásban, amelyben ez utóbbi csak *öntudat*, — *tudat magáról*, de csak a természetes akarat és ennek még külsőleges ellentétei szerint; a szellem mint elvont, mégpedig szabad én a tárgya és célja magának s így *személy*.

Függelék. A magáértvaló vagy elvont akarat a személy. A legfőbb az emberben az, hogy személy, de mindamellett ez a puszta absztrakció, személy, már kifejezésében valami megvetendő. A szubjektumtól a személy lényegesen különbözik, mert a szubjektum csak lehetősége a személyiségnek, minthogy minden, ami él, általában szubjektum. A személy tehát az a szubjektum, amelyért van e szubjektivitás, mert a személyben teljességgel magamért vagyok: a személy a szabadság egyedisége a tiszta magáértvaló

létben. Mint ez a személy szabadnak tudom magamat önmagamban és elvonatkoztathatok mindentől, mivel csakis a tiszta személyiség áll előttem, s mégis mint „ez" egészen meghatározott valami vagyok: ennyi éves, ilyen magas, ebben a térben, s mi egyéb különösség még van. A személy tehát egyben a fenséges és az egészen alantas. Benne rejlik a végtelennek és teljességgel végesnek, a meghatározott határnak és a mindenképp határtalannak ez az egysége. A személy fensége kibírja ezt az ellentmondást, amely nem foglal magában vagy nem tudna elviselni semmi természetest.

36. §

1. A személyiség tartalmazza általában a jogképességet s alkotja az elvont és ennélfogva *formális* jog fogalmát és alapját, amely maga is elvont. A jog parancsa ennélfogva: *légy személy és tiszteld a többieket mint személyeket.*

37. §

2. Az akarat *különössége* az akarat egész tudatának mozzanata ugyan (34. §), de még nem foglaltatik benne az elvont személyiségben mint olyanban. Ennélfogva létezik ugyan, de még különbözik a személyiségtől, a szabadság meghatározásától, létezik mint vágy, szükséglet, ösztönök, esetleges tetszés stb. — A formális jogban tehát nem a különös érdek, az én hasznom vagy jólétem a fontos — éppoly kevéssé akaratom különös indító oka, a belátás és szándék.

Függelék. Mivel a különösség a személyben még nincs mint szabadság jelen, azért minden, ami a különösségtől függ, itt *közömbös* valami. Ha valakinek nem érdeke a formális joga, akkor ez tiszta önfejűség lehet, amint ezt gyakran mutatja egy korlátolt szív és érzület; mert a nyers ember a legjobban ragaszkodik jogához, míg a nagyvonalú gondolkodásmód azt nézi, milyen egyéb oldalai vannak még a dolognak. Az elvont jog tehát még csak puszta lehetőség, s ennyiben a viszony egész terjedelmével szemben valami formális. Ezért a jogi meghatározás csak jogosultságot

ad, de nem feltétlenül szükséges, hogy éljek jogommal, mert csak egyik oldala az egész viszonynak. A lehetőség ugyanis olyan lét, amelynek az a jelentése, hogy egyúttal nemlét.

38. §

A *konkrét* cselekedetre s a morális és erkölcsi viszonyokra való vonatkozásban azok további tartalmával szemben az elvont jog csak *lehetőség*, a jogi meghatározás tehát csak *engedély* vagy *jogosultság*. E jog szükségszerűsége ugyancsak absztrakciója alapján arra a negatívumra szorítkozik, hogy a személyiséget és mindazt, ami belőle következik, *nem szabad megsérteni*. Ennélfogva csak *jogtilalmak* vannak, a jogparancsok pozitív formája pedig, végső tartalmukat tekintve, a tilalmon alapszanak.

39. §

3. A személy elhatározásra képes és *közvetlen* egyedisége viszonyban van egy természeti világgal, amellyel így az akarat személyisége mint valami *szubjektív* áll szemben. De e személyiségnek, mivel magában végtelen és általános, az a korlátozás, hogy csak szubjektív, ellentmondó és *semmis*. A személyiség az a cselekvő tényező, amely azon van, hogy a korlátozást megszüntesse és magának realitást adjon, vagy ami ugyanaz, hogy ama létezést mint a sajátját tételezze.

40. §

A jog először is az a közvetlen létezés, amelyet a szabadság közvetlen módon ad magának.

a) birtok, amely *tulajdon*; — a szabadság itt az elvont akarat szabadsága *általában*, vagyis éppen ezzel *egy egyes*, csak magához viszonyuló személy szabadsága.

b) A személy, megkülönböztetve magát magától, egy *másik* személyhez viszonyul, mégpedig úgy, hogy a kettő csak mint tulajdonos létezik egymás számára. *Magánvaló* azonosságuk egzisztenciát kap azáltal, hogy az egyiknek tulajdona átmegy a másiknak

tulajdonába közös akarattal és joguk fenntartásával — a *szerződés*ben.

c) Az akarat, amely *(a)* magára való vonatkozásában nem egy másik személytől *(b)* különbözik, hanem önmagában, *különös* akaratként különbözik magától mint *magán- és magáértvalótól* és ellentétes magával. Ez a *jogtalanság* és *bűntett*.

A jog felosztása *személyi-dologi* jogra és *akció*khoz való jogra, valamint a sok más efféle felosztás, mindenekelőtt azt a célt szolgálja, hogy az előttünk fekvő szervetlen anyag tömegében külső rendet teremtsen. Ez a felosztás főleg a zavarosságot rejti magában, hogy zagyván összekeveri az olyan jogokat, amelyeknek előfeltevései szubsztanciális viszonyok, mint pl. a család és az állam, és az olyanokat, amelyek a puszta elvont személyiségre vonatkoznak. Ezt a zavarosságot mutatja a kanti, egyébként kedveltté vált felosztás is *dologi*, *személyi* és *dologi-személyi* jogokra. A *személyi* és *dologi jogok*ra való felosztás a római jognak szolgál alapul; e felosztás fonákságának és fogalomnélküliségének kifejtése (az akciójog az igazságszolgáltatást illeti és nem tartozik ebbe a sorba) túlságosan messze vezetne. Itt világos már annyi, hogy csak a *személyiség* ad jogot *dolgok*ra, s ennélfogva a személyi jog lényegileg *dologi jog*, — általános értelemben véve a dolgot mint azt, ami a szabadságnak általában külsőleges, ahová az én testem, az én életem is tartozik. Ez a dologi jog a *személyiségnek* mint *olyannak* a joga. Ami azonban a római jogban az úgynevezett *személyi jogot* illeti, az ember csak akkor számít személynek, ha úgy tekintik, hogy bizonyos *státus* birtokában van (Heineccii Elem. Jur. Civ. §. LXXV); a római jogban így még maga a személyiség is csak *rend* (Stand), *állapot*, a rabszolgasággal szemben. A római úgynevezett személyi jog tartalma azután a *rabszolgák*hoz való jogon kívül — s a rabszolgákhoz tartoznak körülbelül a gyermekek is — és a *jogtalanság* állapotán kívül (capitis diminutio) a *családi viszonyok*ra vonatkozik. Kantnál éppenséggel a családi viszonyok a *dologi módon személyi* jogok. — A római személyi jog ennélfogva nem a személynek mint olyannak a joga, hanem legalábbis a *különös* személyé; — később kitűnik majd, hogy a családi viszony szubsztanciális alapja inkább a személyiség feladása. Lehetetlen tehát,

hogy visszásnak ne tűnjék, ha a *különösen meghatározott* személy jogát a személyiség általános joga előtt tárgyalják. — A *személyi jogok Kant*nál azok a jogok, amelyek egy szerződésből származnak, hogy én adok, teljesítek valamit — a *jus ad rem* a római jogban, amely egy obligatio-ból fakad. Természetesen csak egy személynek kell valamit teljesítenie egy szerződés alapján, mint ahogy csak egy személy szerezheti is meg a jogot az ilyen teljesítményhez; de azért az ilyen jogot nem lehet személyi jognak nevezni. *Minden* fajta jog csak személyt illet, s objektíve tekintve egy szerződésből fakadó jog nem jog egy személy felett, hanem csak valami rajta kívül álló, vagy általa áruba bocsátható, mindig egy dolog felett.

Első szakasz

A TULAJDON

41. §

A személy kell, hogy *szabadságának* külső *szférát* adjon, hogy mint eszme létezzék. Mivel a személy a magán- és magáértvaló végtelen akarat ebben az első, még egészen elvont meghatározásban, azért ez a tőle különböző szféra, amely szabadságának szféráját alkothatja, ugyancsak mint a tőle *közvetlenül különböző* és *elválasztható* van meghatározva.

Függelék. A tulajdon ésszerű mozzanata nem a szükségletek kielégítésében van, hanem abban, hogy a személyiség puszta szubjektivitása megszűnik. Csak a tulajdonban van a személy mint ész. Ha szabadságom első realitása külső dologban van is, tehát rossz realitás, azért az elvont személyiségnek épp közvetlenségében nem lehet más létezése, mint a közvetlenség meghatározásában.

42. §

Ami a szabad szellemtől közvetlenül különbözik, az számára és magánvalósága szerint a *külső* általában — *dolog*, valami nem-szabad, nem-személyi és jognélküli.

A *dolog*nak, miként az objektívnak, ellentétes jelentései vannak. Ha azt mondjuk: *ez a dolog* [das ist die Sache], vagy a *dolgon* múlik, nem a személyen, akkor a *szubsztanciálist* jelenti. Máskor, szembeállítva a személlyel (tudniillik nem a különös szubjektummal) a dolog a *szubsztanciálisnak ellentéte*, az, ami meghatározása szerint külső csupán. — Ami a szabad szellem számára, amelyet természetesen meg kell különböztetni a puszta tudattól, a külső, az önmagában is az. Ezért a *természet* fogalmi meghatározása ez: a *külső önmagában*.

Függelék. Mivel a dolognak nincs szubjektivitása, azért nemcsak a szubjektumnak, hanem önmagának is a külső. Tér és idő ily módon külsők. Én mint érzéki magam is külső vagyok, térbeli és időbeli. Amennyiben érzéki szemléleteim vannak, ezek valamiről vannak, ami külső önmagának. Az állat szemlélhet, de az állat lelkének tárgya nem a lélek, nem önmaga, hanem valami külső.

43. §

A személynek mint a *közvetlen* fogalomnak s ezzel lényegileg mint egyesnek is *természetes* egzisztenciája van, részint önmagában, részint olyképpen, hogy úgy viszonylik hozzá, mint egy külvilághoz. – Csak ezekről a dolgokról, amelyek közvetlenül dolgok, nem pedig olyan meghatározásokról, amelyek az akarat közvetítésével képesek azokká lenni, van itt szó a személlyel kapcsolatban, aki maga még első közvetlenségében van.

Szellemi ügyességek, tudományok, művészetek, még a vallás körébe tartozó ténykedések is (szónoklatok, misék, imák, felajánlott dolgok megáldása) találmányok stb. a szerződés tárgyai lesznek, amennyiben egyenlősítik őket olyan *dolgok*kal, amelyek vétel, eladás stb. révén dolgoknak vannak elismerve. Azt lehet kérdezni, vajon a művész, a tudós stb. jogi szempontból birtokában van-e művészetének, tudományának, szónoki képességének, misemondó képességének s így tovább, azaz vajon az efféle tárgyak *dolgok*-e. Habozni fogunk, *dolgok*nak nevezzünk-e ilyen ügyességeket, ismereteket, képességeket stb.; mivel az efféle bir-

tokról egyrészt úgy tárgyalnak és kötnek szerződést, mint dolgokról, másrészt pedig ilyen birtok belső és szellemi valami, azért az értelem zavarban lehet annak jogi minősítését illetően, mert csak az az ellentét lebeg előtte, hogy valami *vagy* dolog, *vagy* nem-dolog. (Ahogyan valami *vagy* végtelen, *vagy* véges.) Ismeretek, tudományok, tehetségek stb. természetesen a szabad szellem sajátjai, s valami belsejét, nem pedig külsejét jelentik, de éppígy a kifejezés által külső létezést adhat nekik s *eladhatja* őket (lásd alább), s ezzel a *dolgok* meghatározása alá helyezi őket. Tehát nem kezdettől fogva közvetlenek, hanem csak a szellem közvetítése révén lesznek azzá, amely a belsejét közvetlenséggé és külsőséggé fokozza le. — A római jog jogtalan és erkölcstelen meghatározása szerint a gyermekek *dolgok* voltak az apa számára; ő tehát a jog szerint birtokosa volt gyermekeinek, s mégis bizonyára a szeretet erkölcsi viszonya is fűzte őt hozzájuk (amely persze szükségképp nagyon meggyengült ama méltánytalanság következtében). Itt tehát egyesült ez a két meghatározás, dolog és nem-dolog, de egészen jogtalanul. — Az elvont jognak a személy mint olyan, tehát a különös is, amely szabadságának létezéséhez és szférájához tartozik, csak annyiban a tárgya, amennyiben tőle elválasztható és közvetlenül különböző, akár ez a különösnek lényeges meghatározása, vagy pedig a különös ezt csak a szubjektív akarat segítségével szerezheti meg. Ennélfogva szellemi ügyességek, tudományok stb. egyedüli jogi birtokuk szerint jönnek tekintetbe. A test és a szellem birtokát, amelyet az ember művelődéssel, tanulmánnyal, megszokással stb. szerez és a szellem *belső tulajdona*, itt nem kell tárgyalni. Az ilyen szellemi tulajdon *átmenetéről* a külsőségbe, amelyben egy jogi értelemben vett tulajdon meghatározása alá esik, csak az *eladás*nál kell majd beszélni.

44. §

A személy szubsztanciális célja az a jog, hogy akaratát irányítsa minden dologra, amely ezáltal az *övé* lesz, mivel nincs ilyen célja önmagában, s rendeltetését és lelkét az ő akaratától kapja. Ez az ember abszolút *kisajátítási joga* minden dologra.

Azt az úgynevezett filozófiát, amely a közvetlen egyes dolgoknak, a személytelennek, realitást tulajdonít az önállóság és az igazi magáért- és magábanvaló lét értelmében,[41] éppígy azt a filozófiát, amely biztosít arról, hogy a szellem nem képes megismerni az igazságot és nem tudhatja, mi a *magánvaló* dolog,[42] közvetlenül megcáfolja a szabad akarat magatartása e dolgokkal szemben. Ha a tudat számára, a szemlélés és képzelés számára az úgynevezett *külső dolgok* az önállóság látszatát keltik, ezzel szemben a szabad akarat az idealizmus, az ilyen valóság igazsága.

Függelék. Minden dolog az ember tulajdona lehet, mert az ember: szabad akarat s mint ilyen magán- és magáértvaló, a vele szembenállónak pedig nincs meg ez a tulajdonsága. Mindenkinek tehát joga van, hogy akaratát dologgá tegye, vagy a dolgot akaratává, azaz más szavakkal, hogy a dolgot megszüntesse és a magáévá átalakítsa; mert a dolognak mint külsőségnek nincs öncélja, nem végtelen vonatkozása önmagára (ist nicht die unendliche Beziehung ihrer auf sich selbst), hanem önmagának külső valami. Ilyen külső az élő is (az állat), s ennyiben maga is dolog. Csak az akarat a végtelen, minden mással szemben az *abszolút;* a más [das Andere] a maga részéről csak *relatív.* Valamit sajátjává tenni alapjában véve tehát csak annyit jelent, mint akaratom fenségét kinyilvánítani a dologgal szemben, s felmutatni, hogy ez nem magán- és magáértvaló, nem öncél. A kinyilvánítás azáltal történik, hogy más célt helyezek a dologba, mint közvetlenül volt benne; az élőnek mint tulajdonomnak más lelket adok, mint amilyen volt neki: az én lelkemet adom neki. A szabad akarat az az idealizmus, amely a dolgokat úgy, amint vannak, nem veszi magán- és magáértvalóknak, míg a realizmus azokat abszolútaknak mondja, ha csak a végesség formájában vannak is. Már az állatnak sincs meg többé ez a realista filozófiája, mert megeszi a tárgyakat, s ezzel bizonyítja, hogy nem abszolút önállóak.

45. §

Hogy valami hatalmamban, mégpedig külső hatalmamban van, jelenti a *birtok*ot, az a különös szempont pedig, hogy természetes

szükségletből, ösztönből és önkényből teszek valamit magamévá, azt a különös érdeket mutatja, amely a birtokhoz fűz. Az a szempont azonban, hogy én mint szabad akarat a birtokban magamnak tárgya s ezzel most valóságos akarat is vagyok, ez jelenti benne az igazi és jogi tényezőt, a *tulajdon* meghatározását.

Ha a szükségletet tesszük meg elsőnek, akkor reá való tekintettel a tulajdon birtoklása eszköz. Az igaz állásfoglalás azonban az, hogy a szabadság álláspontjáról a tulajdon mint a szabadság első *létezése* lényeges magáértvaló cél.

46. §

Mivel a tulajdonban akaratom mint személyes akarat, tehát mint az egyes ember akarata objektívvá lesz számomra, azért az a *magántulajdon* jellegét kapja; a közös tulajdon pedig, amely természeténél fogva egyes emberek által birtokolható, egy *magánvalósága szerint felbontható* közösség meghatározását nyeri, s részem meghagyása ebben a közösségben magában tekintve önkény dolga.

Elemi tárgyak használatát, természetüknél fogva, nem lehet magánbirtokra partikularizálni. — A római *agrártörvények* harcot tartalmaznak a földbirtok közössége és a magántulajdon joga között; az utóbbinak mint az ésszerű mozzanatnak fölül kellett kerekednie, noha más jog rovására. — A *családi hitbizományi* tulajdon olyan mozzanatot tartalmaz, amellyel szembenáll a személyiség joga és ezzel a magántulajdoné. Lehetséges azonban, hogy a magántulajdonra vonatkozó meghatározásokat a jog magasabb szféráinak, egy közületnek, az államnak, kell alárendelni, ahogyan pl. a magántulajdonjogra való tekintettel egy úgynevezett morális személy tulajdonánál, a holtkézi tulajdonnál történik. Ámde az ilyen kivételek nem alapulhatnak esetlegességen, magánönkényen, magánhasznon, hanem csak az állam ésszerű szervezetén. — A *platóni* állam eszméje általános elvként azt a jogtalanságot tartalmazza a személy ellen, hogy nem lehet magántulajdona. Az olyan állam képzete, amelyben az emberek jámbor vagy barátságos, sőt kényszerű testvériesülése együtt jár a *javak közösségével*

és a magántulajdon elvének száműzésével, könnyen ajánlkozhatik annak az érzületnek, amely félreismeri a szellem szabadságának és a jognak természetét s ezt nem ragadja meg meghatározott mozzanataiban. Ami a morális vagy vallási szempontot illeti: amikor *Epikurosz* barátai a vagyonközösség ilyen szövetségét akarták létrehozni, a filozófus visszatartotta őket épp abból az okból, mert az bizalmatlanságra vall, márpedig akik bizalmatlanok egymással szemben, azok nem barátok. (Diog. Laert. I. X. 6.)

Függelék. A tulajdonban akaratom személyes, a személy azonban egy „ez": tehát a tulajdon ennek az akaratnak személyes mozzanata lesz. Minthogy akaratomnak létezést adok a tulajdon által, azért a tulajdonnak kell hogy az a meghatározása is legyen, hogy az „ez", az „enyém". Ez a fontos tanítás a *magántulajdon* szükségességéről. Ha kivételt tehet is az állam, mégis ez az egyetlen, amely kivételt tehet. Gyakran azonban, nevezetesen korunkban, az állam ismét helyreállította a magántulajdont. Így pl. sok állam joggal szüntette meg a kolostorokat, mivel elvégre egy közösségnek nincs olyan joga a tulajdonhoz, mint a személynek.

47. §

Mint személy én magam *közvetlenül egyén* vagyok — további meghatározásában ez először is azt jelenti: *élő* vagyok ebben a *szerves test*ben, amely tartalma szerint *általános* osztatlan külső létezésem, reális lehetősége minden tovább meghatározott létezésnek. De mint személynek egyúttal van *életem és testem*, valamint egyéb dolgaim, csak *amennyiben ez az én akaratom*.

Az, hogy én, abból a szempontból tekintve, amely szerint nem mint a magáértvaló fogalom, hanem mint a közvetlen fogalom egzisztálok, *élő* vagyok és hogy szerves testem van, ez az élet fogalmán és a szellem mint lélek fogalmán alapszik — olyan mozzanatokon amelyek a természetfilozófiából vannak átvéve.

Csak addig vannak ezek a tagjaim, van életem, *ameddig akarom;* az állat nem csonkíthatja vagy ölheti meg magát, de az ember megteheti.

Függelék. Az állatok a maguk birtokában vannak ugyan: lelkük a testük birtokában van, de nincs joguk életükre, mert nem akarják azt.

48. §

A test, amennyiben közvetlen létezés, nem felel meg a szellemnek. Hogy engedelmes szerve és lelkes eszköze legyen a szellemnek, kell, hogy ez előbb *birtokába vegye* (57. §). — De *mások számára* lényegileg szabad lény vagyok testemben, amint ez közvetlenül az enyém.

Csak mert mint szabad lény élő vagyok testemben, nem szabad ezzel az élő létezéssel visszaélni úgy, hogy teherhordó állattá tesszük. Amennyiben élek, lelkem (a fogalom és magasabb kifejezéssel: a szabad lény) és testem nincsenek különválva: testem a szabadság létezése, és én érzek benne. Ennélfogva csak az eszme nélküli, szofista értelem teheti azt a megkülönböztetést, hogy a *magánvaló dolgot*, a lelket nem érinti vagy nem támadja meg az, ha a *testet* bántalmazzák és a személy *egzisztenciáját* egy más ember hatalmának vetik alá. *Én* magamba vonulhatok vissza egzisztenciámból, s ezt külsővé tehetem, — a különös érzést úgy tekinthetem, mint valami rajtam kívül valót, és a bilincsekben szabad lehetek. De ez az *én* akaratom, *a másik ember számára* a testemben vagyok; *szabad vagyok a másik ember számára*, ez azonos azzal: szabad vagyok a *létezés*ben. Ha másvalaki a *testemet* bántja, akkor *engem* bánt.

Ha valaki testemet érinti és bántalmazza, akkor, mivel érzek, közvetlenül engem érint mint *valóságost* és *jelenvalót*. Ez a különbség a személyes sérelem és külső tulajdonom megsértése között, mert a külső tulajdonban akaratom nincs ebben a közvetlen jelenben és valóságban.

49. §

A külső dolgokhoz való viszonyban az *ésszerű* az, hogy tulajdont birtokolok; a *különös*nek szempontja azonban magában foglalja a szubjektív célokat, szükségleteket, az önkényt, a tehetségeket, külső

körülményeket stb. (45. §). Ezektől függ a birtok pusztán mint olyan, de ez a különös szempont az elvont személyiség e szférájában még nincs azonosan tételezve a szabadsággal. Ennélfogva az, hogy *mit* és *mennyit* birtokolok, jogi szempontból esetleges.

Ha itt *több* személyről akarunk beszélni, holott még nem történt ilyen megkülönböztetés, akkor azt mondhatjuk, hogy személyiség tekintetében azok egyenlők. Ez azonban üres tautologikus tétel; mert a személy mint valami elvont még nem vált különössé és nincs meghatározott különbségben tételezve. — *Egyenlőség* az értelem elvont azonossága, amelyre akkor bukkan a reflektáló gondolkodás s vele a szellem középszerűsége általában, ha az egységnek egy különbségre való vonatkozásával találkozik. Itt az egyenlőség csak az elvont személyeknek mint olyanoknak egyenlősége volna, *amelyen* épp ezért *kívül* esik minden, ami a birtoklást illeti, *az egyenlőtlenség e talaja.* — Az *egyenlőség* követelése a földbirtok vagy éppenséggel a többi vagyon felosztására nézve, amit olykor hangoztatnak, annál üresebb és felületesebb értelemre vall, mert ebbe a különösségbe esik nemcsak a külső természeti esetlegesség, hanem éppígy egész köre a szellemi természetnek a maga végtelen különösségében és különbözőségében, valamint szervezetté fejlődött ésszerűségében. — A *természet igazságtalanságáról* a birtok és vagyon egyenlőtlen felosztása miatt nem lehet beszélni, mert a természet nem szabad, s ezért se nem igazságos, se nem igazságtalan. Hogy minden embernek meglegyen a megélhetése és ki tudja elégíteni szükségleteit, egyrészt morális *kívánság*, s ebben a határozatlanságban kimondva jószándékú ugyan, de mint a pusztán jószándékú általában, nem objektív. Másrészt a megélhetés másvalami, mint a *birtok*, s más szférába tartozik, a polgári társadalomba.

Függelék. Az egyenlőség, amelyet talán a javak elosztására nézve szeretnének bevezetni, bizonyára, minthogy a vagyon a szorgalomtól függ, rövidesen ismét megsemmisülne. De amit nem lehet végrehajtani, azt ne is próbáljuk végrehajtani. Mert az emberek persze egyenlők, de csak mint személyek, azaz birtokuk forrását illetően. Eszerint minden embernek kellene, hogy tulajdona legyen. Ha tehát egyenlőségről akarunk beszélni, akkor ezt az egyenlő-

séget kell szemügyre venni. Ezen kívül esik azonban a különösség meghatározása, az a kérdés, mennyit birtokolok. Itt hamis az az állítás, hogy az igazságosság azt követeli, mindenkinek egyenlő tulajdona legyen; mert az igazság csak azt követeli, hogy mindenkinek tulajdona legyen. Ellenkezőleg, a különösség az, ahol épp az egyenlőtlenségnek van helye, s az egyenlőség itt jogtalanság volna. Valóban úgy van, hogy az emberek gyakran kedvet kapnak mások javaira; ez azonban épp a jogtalanság, mert a jog az, ami közömbös marad a különösséggel szemben.

50. §

Hogy a dolog azé, aki az időben *véletlenül* mint *első* veszi birtokába, közvetlenül magától értetődő, felesleges meghatározás, mert egy második nem veheti birtokába, ami már másnak a tulajdona.

Függelék. Az eddigi meghatározások főképp arra a tételre vonatkoztak: Kell, hogy a személyiségnek létezése legyen a tulajdonban. Hogy mármost az első birtokbavevő a tulajdonos is, az a mondottakból következik. Az első nem azért jogos tulajdonos, mert az első, hanem mert szabad akaratból cselekedett, hiszen csak azáltal lesz az első, hogy egy másik jön utána.

51. §

A tulajdonhoz mint a személyiség *létezéséhez* nem elegendő az én *belső* képzetem és akaratom, hogy valami az *enyém* legyen, hanem szükséges ahhoz a *birtokbavétel*. A *létezés*, amelyet amaz akarat ezáltal nyer, magába zárja a mások által való elismerhetőséget. — Hogy a dolog, amelyet birtokba vehetek, *gazdátlan*, az (mint az 50. §) magától értetődő, negatív feltétel, vagy inkább a másokhoz való előlegezett viszonyra vonatkozik.

Függelék. Hogy a személy egy dologba helyezi akaratát, ez teszi csak a tulajdon fogalmát, s a további épp ennek megvalósítása. Belső akarati aktusomnak, amely azt mondja, hogy valami az enyém, mások számára is felismerhetőnek kell lennie. Ha maga-

mévá teszek egy dolgot, ezt az állítmányt adom neki, amelynek külső formában kell rajta megjelennie, s nem állhat meg pusztán belső akaratomban. Gyermekek között meg szokott történni, hogy mások birtokbavevésével szemben a maguk korábbi akarását emelik ki. Felnőttek számára azonban ez az akarás nem elegendő, mert a szubjektivitás formáját el kell távolítani, s az embernek az objektivitáshoz kell magát kimunkálnia.

52. §

A birtokbavétel a dolog *anyagát* teszi tulajdonommá, minthogy az anyag, magáértvalósága szerint, nem az ő sajátja.

Az anyag ellenállást fejt ki velem szemben (lényege csakis az, hogy ellenállást fejt ki velem szemben), azaz elvont magáértvaló létét nekem csak mint elvont szellemnek mutatja, tudniillik mint *érzéki* szellemnek (fonák módon az érzéki képzelet a szellem érzéki létét tartja konkrétnak és az ésszerűt absztraktnak), de az akaratra és tulajdonra való vonatkozásban az anyag e magáértvaló létében nincs igazság. A birtokbavétel mint *külső ténykedés*, amely által megvalósítjuk általános jogunkat a természeti dolgok elsajátítására, függ a fizikai erőtől, a cseltől, az ügyességtől, a közvetítéstől általában, ami által testileg birtokba veszünk valamit. A természeti dolgok minőségi különbözősége szerint azok hatalmunkba kerítésének és birtokbavételének végtelen sokféle értelme van s éppolyan végtelen korlátozása és esetlegessége. Ettől eltekintve a nem [Gattung] és az elemi mint olyan nem *tárgya az egyes személynek*. Hogy azzá legyen és meg lehessen ragadni, előbb el kell szigetelődnie (egy lélegzetnyi levegő, egy korty víz). Abban, hogy lehetetlen egy külső nemet mint olyant és az elemit birtokba venni, nem szabad a külső fizikai lehetetlenséget a végsőnek tekinteni, hanem azt, hogy a személy mint akarat egyediségként határozza meg magát s mint személy egyúttal közvetlen egyediség, ennélfogva mint ilyen viszonyul is a külsőhöz mint egyediségekhez. (Megjegyz. a 13. §-hoz, 43. §) A hatalomba kerítés és a külső birtoklás ennélfogva szintén végtelen módon többé vagy kevésbé

határozatlan és tökéletlen lesz. Az anyag azonban soha sincs lényeges forma nélkül, s csak e forma révén valami. Minél inkább elsajátítom ezt a formát, annál inkább jutok a dolog *igazi* birtokába is. Élelmiszerek elfogyasztása az ő minőségi természetük áthatolása és megváltoztatása, s természetük révén elfogyasztásuk előtt azok, amik. Szerves testem kiképzése ügyességekre, éppígy szellemem művelése szintén egy többé vagy kevésbé tökéletes birtokbavétel és áthatolás. A szellem az, amelyet a legtökéletesebben tudok a magamévá tenni. De a *birtokbavétel* e *valósága* különbözik a tulajdontól mint olyantól: ezt a szabad akarat teszi tökéletessé. A szabad akarattal szemben a dolog nem tartott vissza valami tulajdont a maga számára, habár a birtokban mint külső viszonyban még visszamarad valami külsőség. Egy tulajdonságok nélküli anyag üres absztraktumán, amely, ha egy dolog a tulajdonom, állítólag rajtam kívül és a dolog sajátja marad, a gondolatnak kell úrrá lennie.

Függelék. Fichte fölvetette a kérdést, vajon ha formálom a matériát, akkor is enyém-e. Szerinte, ha aranyból serleget készítettem, kell hogy másvalakinek szabadságában álljon elvenni a serleget, hacsak nem sérti meg ezzel munkámat. Bármennyire elválasztható is ez a képzeletben, a valóságban ez a különbség üres szőrszálhasogatás; mert ha egy darab földet birtokba veszek és megművelek, akkor nemcsak a barázda a tulajdonom, hanem a további, a kozzátartozó föld is. *Akarom* ugyanis birtokbavenni ezt az anyagot, az egészet. Az anyag tehát nem marad gazdátlan, nem marad a maga sajátja. Mert ha az anyag a formán kívül marad is, amelyea a tárgynak adtam, a forma épp jel, hogy a dolog az enyém: nem marad tehát akaratomon kívül, nem marad kívül azon' amit akartam. Nincs tehát itt semmi, amit másvalaki birtokbt vehetne.

53. §

A tulajdon közelebbi meghatározásai az akaratnak a dologhoz való viszonyából adódnak. Ez a viszony α) közvetlen *birtokbavétel*, amennyiben az akarat a dologban mint valami *pozitívum*ban létezik;

β) használat: amennyiben a dolog valami negatívum az akarattal szemben, az akarat a dologban mint valami negálandóban létezik; *γ) elidegenítés:* az akarat magába való reflexiója a dologból. Ezekben megnyilvánul *az akarat pozitív, negatív* és *végtelen ítélete* a dologról.

A. BIRTOKBAVÉTEL

54. §

A birtokbavétel részint a közvetlen *testi megragadás*, részint a *formálás*, részint a puszta *megjelölés*.

Függelék. A birtokbavétel e módjai tartalmazzák a továbbhaladást az egyediség meghatározásától az általánosság meghatározásához. A testi megragadás csak egy egyedi dolgon történhet meg, viszont a megjelölés a birtokbavétel a képzelet által. Magatartásom itt az elképzelés: úgy vélem, a dolog a maga egészében az enyém, nem csupán a rész, amelyet testileg birtokba vehetek.

55. §

α) A testi megragadás érzéki szempontból a legtökéletesebb mód, mert ebben a birtoklásban közvetlenül jelen vagyok, s ezzel akaratom éppúgy megismerhető; de általában csak szubjektív, időleges és a terjedelem tekintetében, valamint a tárgyak minőségi természeténél fogva is nagyon korlátozott. — Azon összefüggés által, amelybe valamit más módon már tulajdonommá vált dolgokkal hozhatok, vagy amelybe egyébként véletlenül jut valami, s más közvetítések révén e birtokbavétel köre némileg kitágul.

Mechanikai erők, fegyverek, eszközök kitágítják hatalmam hatáskörét. — Vannak összefüggések tulajdonom és más dolgok között, amelyek részint könnyebb, részint kizárólagos *lehetőségeket* nyújtanak nekem más birtokossal szemben valaminek birtokbavételére vagy felhasználására. Ilyen összefüggések pl., hogy föl-

demet a tenger vagy egy folyó vize mossa, hogy vadászatra, legelőre és más használatra alkalmas föld határos az én tulajdonommal, hogy kövek és más ásványi lerakódások vannak a szántóföldem alatt, hogy kincsek vannak a földtulajdonomban vagy alatta stb. Vannak olyan összefüggések is, amelyek csak idővel és véletlenül következnek be (mint az úgynevezett természetes akcessziók[43] egy része, feliszapolódás meg efféle, partravetődés is). A *foetura*[44] akcesszió ugyan a vagyonomhoz, de mint szervi viszony nem külső csatlakozás egy másik, birtokomban levő tárgyhoz, s ezért egészen másnemű dolog, mint a többi akcesszió. De ami tulajdonomhoz csatlakozott, úgy is tekinthető, mint önállótlan *járuléka annak a dolognak*, amelyhez csatlakozott. Ezek általában *külső* kapcsolatok, amelyeket nem a fogalom és az elevenség köteléke tart össze. Ennélfogva az értelem feladata felsorolni és mérlegelni az érveket és ellenérveket, s a pozitív törvényhozásnak kell döntenie aszerint, hogy többé vagy kevésbé lényegesek vagy lényegtelenek-e e viszonyok.

Függelék. A birtokbavétel egészen elszigetelt jellegű: nem veszek birtokba többet, mint amennyit testemmel érintek. De a második mindjárt az, hogy a külső dolgok nagyobb kiterjedésűek, mint átfogni bírok. Ha ilyesmi van birtokomban, más is kapcsolatos vele. A birtokbavételt kezemmel hajtom végre, de ennek köre tágítható. A kéz az a nagy szerv, amellyel semmiféle állat nem rendelkezik, s amit megfogok vele, maga is eszközzé válhat, amellyel tovább nyúlok. Ha birtokomban van valami, értelmem mindjárt átmegy arra, hogy nem csupán a közvetlenül birtokolt, hanem a vele összefüggő is az enyém. Itt a pozitív jognak kell megtennie megállapításait, mert a fogalomból semmi továbbit nem lehet levezetni.

56. §

β) A *formálás* által az a meghatározás, hogy valami az enyém, *magában fennálló* külsőséget kap, s nincs többé korlátozva jelenlétemre *ebben* a térben és *ebben* az időben s tudásom és akarásom jelenvalóságára.

A formálás annyiban az eszmének legmegfelelőbb bitokbavétel, mert egyesíti magában a szubjektívat és objektívat, egyébként a tárgyak minőségi természete és a szubjektív célok különbözősége szerint végtelenül különböző. — Ide tartozik a szervesnek formálása is. Amit a szervesen végrehajtok, nem marad meg mint külső valami, hanem áthasonul; pl. a föld megmunkálása, a növények megművelése, az állatok megszelídítése, etetése, gondozása; — továbbá közvetítő intézkedések elemi anyagok vagy erők felhasználására, egy anyag terv szerinti hatása egy másikra stb.

Függelék. Ez a formálás empirikusan a legkülönfélébb alakokat veheti fel. A szántóföldet azzal formálom, hogy megművelem. A szervetlenre vonatkozóan a formálás nem mindig közvetlen. Ha pl. szélmalmot építek, nem formáltam a levegőt, de formát készítek a levegő felhasználására, s azt nem szabad elvenni tőlem azért, mert magát a levegőt nem formáltam. Az is a formálás egy módjának tekinthető, hogy kímélem a vadat, mert magatartás a tárgy fenntartására való tekintettel. Csak persze az állatok idomítása közvetlenebb, inkább tőlem kiinduló formálás.

57. §

Az ember önmagának *közvetlen* egzisztenciája szerint természetes valami, külső a fogalmának. Csak saját testének és szellemének *kiképzése* által, *lényegileg* azáltal, hogy *öntudata mint szabad ragadja meg magát*, veszi magát birtokba és lesz tulajdona önmagának és nem másoké. Ez a birtokbavétel megfordítva éppígy azt is jelenti, hogy ami az ember fogalma szerint (mint *lehetőség*, képesség, hajlam), azt a *valóság*ba teszi át. Csak ezáltal válik az ember öntudata a maga sajátjává, úgyszintén mint tárgy is különböző az egyszerű öntudattól, s ezzel képes arra, hogy megkapja a *dolog formáját*. (Vö. Megjegyz. a 43. §-hoz).

A *rabszolgaság* állítólagos jogosultsága (minden közelebbi megokolásában a fizikai erőszakkal, hadifogsággal, az élet megmentésével és fenntartásával, táplálással, neveléssel, jótéteményekkel, a rabszolga saját beleegyezésével stb.) valamint egy *uralom*nak mint puszta úri rendnek jogosultsága általában s minden *történeti*

nézet a rabszolgaság és az úri rend igazságosságáról azon az állásponton alapszik, hogy az embert mint *természeti lényt* általában egy *egzisztencia* szerint (amihez az önkény is tartozik) veszik, amely nem felel meg fogalmának. Az az állítás ellenben, hogy a rabszolgaság abszolúte jogosulatlan, ragaszkodik az embernek mint szellemnek, mint *magánvalósága szerint* szabad szellemnek fogalmához, s egyoldalú abban, hogy az embert *természettől* fogva szabadnak, vagy, ami ugyanaz, a fogalmat mint olyant közvetlenségében veszi, nem pedig az eszmét veszi az igaznak. Ez az *antinómia*, mint minden antinómia, azon a formális gondolkodáson alapszik, amely igaznak tartja és állítja egy eszmének mind a két mozzanatát, elkülönülten, mindegyiket magában, s amely így nem felel meg az eszmének és hamis. A szabad szellem épp az (21. §), hogy nem mint a puszta fogalom, vagyis *magánvalósága szerint* van, hanem megszünteti önmagának ezt a formalizmusát és vele a közvetlen természetes egzisztenciát, s az egzisztenciát csak mint a magáét, mint szabad egzisztenciát adja magának. Az antinómia azon oldalának tehát, amely állítja a szabadság fogalmát, megvan az az előnye, hogy az abszolút *kiindulópont*ot, de csakis a kiindulópontot tartalmazza az igazság számára, míg a másik oldal, amely megáll a fogalom nélküli egzisztenciánál, egyáltalán nem tartalmazza az ésszerűség és jog szempontját. A szabad akarat álláspontja, amellyel a jog és a jogtudomány kezdődik, túl van már azon a hamis álláspontón, amelyen az ember mint természetes lény és csak mint magánvaló fogalom áll, tehát képes a rabszolgaságra. Ez a korábbi hamis jelenség azt a szellemet illeti, amely még csak tudatának álláspontján van. A szabadság fogalmának és még csak közvetlen tudatának dialektikája létrehozza itt a *harcot az elismerésért* s *az úr és szolga* viszonyát.[45] Hogy azonban az objektív szellemet, magát a jog tartalmát, ne ismét csak szubjektív fogalmában fogják fel, hogy tehát azt a gondolatot, hogy az ember önmagában nem rabszolgaságra van teremtve, ne ismét mint puszta *kellést* [*Sollen*] értsék, azt egyedül az a felismerés biztosítja, hogy a szabadság eszméje csak mint *az állam* valóságos.

Függelék. Ha valljuk azt, hogy az ember magán- és magáértvalóan szabad, ezzel elítéljük a rabszolgaságot. De hogy valaki

rabszolga, az a saját akaratán múlik, s éppúgy egy nép akaratán múlik, ha leigázzák. Ez tehát nemcsak azok jogtalansága, akik rabszolgákat csinálnak, vagy akik leigáznak, hanem maguké a rabszolgáké és leigázottaké is. A rabszolgaság az átmenetbe esik az emberek természetességétől az igazi erkölcsi állapothoz: olyan világba esik, ahol egy jogtalanság még jog. Itt *érvényes* a jogtalanság s éppúgy szükségszerűen van a maga helyén.

58. §

γ) A magában nem valóságos, hanem akaratomat csak *bemutató* birtokbavétel *jel* a dolgon, s jelentése az, hogy én beléje helyeztem akaratomat. Tárgyi terjedelme és jelentése szerint ez a birtokbavétel nagyon határozatlan.

Függelék. A megjelölés által való birtokbavétel a legtökéletesebb valamennyi között, mert a többi fajta is többé vagy kevésbé magán viseli a *jel* hatását. Ha megragadok vagy megformálok egy dolgot, a végső jelentés szintén egy jel, mégpedig mások számára, hogy kizárjam őket, s megmutassam, hogy akaratomat helyeztem a dologba. A jel fogalma ugyanis, hogy a dolog nem érvényes mint az, ami, hanem mint az, amit jelenteni akar. A kokárda pl. azt jelenti, hogy polgára vagyok egy államnak, holott nincs összefüggés a szín és a nemzet között, s a szín nem magát, hanem a nemzetet jelenti. Az ember azzal, hogy jelt adhat és így szert tehet valamire, épp uralmát mutatja a dolgokon.

B. A DOLOG HASZNÁLATA

59. §

A birtokbavétel által a dolog csak az állítmányt kapja, hogy az *enyém*, az akarat pedig *pozitív* módon vonatkozik reá. Ebben az azonosságban a dolog éppannyira mint valami *negatív* van tételezve,

s akaratom ebben a meghatározásban *különös* akarat, szükséglet, tetszés stb. Ámde az én szükségletem mint *egyes* akarat különössége az a pozitívum, amely kielégül, s az a dolog mint a magánvalóan negatív csak a *szükségletemért* van és *szolgál* neki. — A *használat* szükségletemnek ez a megvalósítása a dolog megváltoztatása, megsemmisítése, fölemésztése által. A dolog, amelynek én-nélküli természete ezáltal nyilatkozik meg, így teljesíti rendeltetését.

Hogy a használat a tulajdon *reális* oldala és valósága, akkor lebeg a képzelet előtt, ha egy tulajdont, amelyet nem használnak, holt és gazdátlan jószágnak tekint, s jogtalan elfoglalása esetén azt az okot hozza fel, hogy tulajdonosa nem használta. — Ámde a tulajdonos akarata, amely szerint egy dolog az övé, az első szubsztanciális alap; ennek a további meghatározás, a használat, csak megjelenése és különös módja, amely amaz általános alap után áll.

Függelék. Ha a jelben a dolgot általában általános módon birtokba veszem, akkor a használatban még általánosabb viszony rejlik, amennyiben a dolgot akkor nem ismerem el különösségében, hanem negálom. A dolog szükségletem kielégítésének eszközévé fokozódott le. Ha én és a dolog találkozunk, akkor, hogy azonosak legyünk, egyikünknek el kell vesztenie minőségét. Ámde én vagyok az élő, az akaró és valóban affirmatív; a dolog ellenben a természetes. A dolognak tehát el kell pusztulnia, én pedig fenntartom magamat, ami általában a szervesnek előnye és észszerűsége.

60. §

Egy dolog *használata* közvetlen megragadásában magában véve *egyes* birtokbavétel. Amennyiben azonban a használat tartós szükségleten alapszik és megújuló termék ismételt használata, esetleg e felújulás fenntartására is szorítkozik, akkor ezek és más körülmények ama közvetlen egyes megragadást *jellé* teszik, hogy jelentsen egy általános birtokbavételt s ezzel az ilyen termékek elemi vagy szerves *alap*jának vagy egyéb feltételeinek birtokbavételét.

61. §

Mivel a magáértvaló dolognak, amely tulajdonom, szubsztanciája a dolog külsősége, azaz nem-szubsztancialitása — velem ellentétben nem végcél önmagában (42. §) —, s mivel ez a realizált külsőség abban áll, hogy használom vagy alkalmazom azt a dolgot, azért az *egész használat* vagy alkalmazás *a dolog a maga egész terjedelmében*, úgyhogy ha jogom van az egész használathoz, akkor én vagyok a dolog tulajdonosa. A dologból használata egész terjedelmén túl nem is marad semmi, ami másvalakinek tulajdona lehetne.

Függelék. A használat viszonya a tulajdonhoz ugyanaz, mint a szubsztanciáé az akcidentálishoz, a belsőé a külsőhöz, az erőé a megnyilatkozásához. Az erő csak annyiban van, amennyiben megnyilatkozik: a szántóföld csak annyiban szántóföld, amennyiben termést hoz. Akié tehát a szántóföld használata, az az egésznek a tulajdonosa, s üres absztrakció magán a tárgyon még egy más tulajdont elismerni.

62. §

Ennélfogva csak *részleges* vagy *időleges használat*, valamint *részleges* vagy *időleges birtok* (mint a maga is részleges vagy időleges *lehetőség* a dolog használatára), amelyhez jogom van, *különbözik* magának a dolognak *tulajdon*ától. Ha a használat egész terjedelme az enyém volna, az elvont tulajdon pedig feltevés szerint valaki másé, akkor a dolgot mint az én dolgomat egészen áthatná az én akaratom (előző § és 52. §), s ugyanakkor volna benne valami, ami áthatolhatatlan számomra, másvalakinek az akarata, mégpedig üres akarata. Én tehát mint pozitív akarat objektív és ugyanakkor nem objektív volnék a magam számára a dologban — ez pedig egy abszolút ellentmondás viszonya. — A tulajdon tehát lényegileg *szabad, teljes* tulajdon.

A különbségtevés a *használat egész terjedelmé*re való jog és az *elvont tulajdon* között az üres értelemre tartozik, amelynek az eszme — itt mint a tulajdonnak, vagy a személyes akaratnak általában is, és a tulajdon *realitás*ának egysége — nem az igaz, hanem amelynek ez a két mozzanat egymástól való elkülönült-

ségében valami igaz számba megy. Ez a megkülönböztetés tehát mint valóságos viszony egy üres uralom viszonya, amelyet (ha őrültségről nemcsak akkor beszélünk, amikor a szubjektum puszta képzelete és valósága közvetlen ellentmondásban vannak egymással) a személyiség őrültségének lehetne nevezni, mert az *enyém egyazon* objektumban közvetlenül az én egyes kizárólagos akaratom és valaki másnak egyes kizárólagos akarata volna. — Az Institúciókban (II. könyv, IV. fej.) azt olvassuk: „A haszonélvezet: a jog *idegen* tulajdon használására, élvezésére oly módon, hogy annak *szubsztanciája* épségben marad."[46] Ugyanott mondja továbbá: ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscendente usufructu: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti.[47]

Placuit — mintha csak tetszés vagy határozat volna, hogy amaz üres megkülönböztetésnek e meghatározás által értelmet adjanak. Egy tulajdon, ahol *mindig* szünetel a haszonélvezet, nemcsak haszontalan volna, hanem nem volna többé tulajdon. — Magának a tulajdonnak más megkülönböztetéseit, pl. a *res mancipi* és *nec mancipi*, a *dominium Quiritarium* és *Bonitarium*[48] különbségét és effélét nem akarjuk itt fejtegetni. Fejtegetésünk nem lenne itt helyénvaló, mert azok nem vonatkoznak a tulajdon fogalmi meghatározására és csupán históriai csemegéi ennek a jognak. De a *dominium directum* és a *dominium utile* viszonyai, az *emphyteutikus* szerződés[49] és a hűbérbirtokok további viszonyai örökségi és egyéb kamataikkal, illetékeikkel, munkabéreikkel stb. többféle meghatározásaikban, ha ilyen terhek meg nem válthatók, egyfelől a fenti megkülönböztetést tartalmazzák, másfelől nem tartalmazzák, épp mert a *dominium utile*-vel terhek kapcsolatosak, ami által a *dominium directum* egyúttal *dominium utile* lesz. Ha az ilyen viszonyok nem tartalmaznának egyebet, mint csak azt a megkülönböztetést szigorú elvontságában, akkor benne nem két úr *(domini)* állna egymással szemben, hanem egy *tulajdonos* és egy *úr*, aki nem ura semminek. A terhek miatt azonban *két tulajdonos*ról van szó, aki viszonyban áll egymással. De nem egy *közös* tulajdon viszonyában. Az ilyen viszonyhoz amattól az átmenet a legközelebb eső; — oly átmenet, amely már akkor kezdődött benne, amikor

a *dominium directum* hozamát kiszámították és a *lényeges*nek tekintették, tehát a kiszámíthatatlan tényezőt egy tulajdon feletti uralomban, amelyet talán a *nemes*nek tartottak, kevesebbre becsülték a hasznosnál, amely itt az ésszerű.

Körülbelül másfélezer éve annak, hogy a *személy szabadsága* a kereszténység révén virágzani kezdett és általános elv lett az emberi nem egy részében, egyébként kis részében. A *tulajdon szabadságát* azonban, azt lehet mondani, csak tegnap óta ismerték el elvnek itt-ott. — Egy példa a világtörténetből, milyen hosszú időre van a szellemnek szüksége ahhoz, hogy tovább haladjon öntudatában — és a vélekedés türelmetlensége ellen.

63. §

A használatban levő dolog minőség és mennyiség tekintetében meghatározott egyes dolog és sajátos különbségre vonatkozik. De sajátos használhatósága egyúttal mint *mennyiségileg* meghatározott *összehasonlítható* más, ugyanígy használható dolgokkal, mint ahogy az a sajátos szükséglet, amelynek szolgál, egyúttal *szükséglet általában*, s ebben különössége szerint éppúgy összehasonlítható más szükségletekkel, s eszerint a dolog is összehasonlítható olyanokkal, amelyek más szükségletekre használatosak. Ez az ő *általánossága*, amelynek egyszerű meghatározottsága a dolog különösségéből ered, úgyhogy ettől a sajátos minőségtől egyúttal elvonatkoztatunk, a dolog *értéke*, amelyben a dolog igazi szubsztanciája *meg van határozva* és tárgya a tudatnak. Mint a dolog teljes tulajdonosa éppígy tulajdonosa vagyok *értékének*, mint használatának.

A hűbéres viszonya tulajdonához azt a különbséget mutatja, hogy csak a *használat*nak a tulajdonosa, nem pedig a dolog *értéke*nek is.

Függelék. A minőségi jelleg eltűnik itt a mennyiséginek formájában. Ha ugyanis a szükségletről beszélek, akkor ez az a cím, amely alá a legkülönbözőbb dolgok hozhatók; közös vonásuk pedig az, hogy akkor mérhetők. A gondolat tehát itt a dolog specifikus minőségétől továbbmegy e meghatározottság közömbösségéhez, tehát a mennyiséghez. Hasonló előfordul a matema-

tikában. Ha pl. definiálom a kört, az ellipszist és parabolát, azt látjuk, hogy specifikusan különbözőknek találjuk őket. Mindamellett a különbség e különböző görbék között csak mennyiségileg határozódik meg, nevezetesen úgy, hogy csak oly mennyiségi különbségen múlik, amely egyedül a koefficiensre, a pusztán empirikus mennyiségre vonatkozik. A tulajdonban a mennyiségi meghatározottság, amely a minőségi meghatározottságból adódik, az *érték*. A minőségi mozzanat adja itt a kvantumot a mennyiség számára, s mint ilyen épp annyira megőrződött, mint megszűnt. Ha nézzük az érték fogalmát, akkor magát a dolgot csak jelnek tekintjük, s nem annak számít, ami ő maga, hanem annak, mennyit ér. Egy váltó pl. nem a papiros-természetét mutatja be, hanem csak jele egy más általánosnak, az értéknek. Egy dolog értéke nagyon különböző lehet a szükségletre vonatkozóan; ha azonban nem a specifikus jelleget, hanem az érték elvont jellegét akarjuk kifejezni, ez a *pénz*. A pénz minden dolgot képvisel, de mivel nem magát a szükségletet mutatja be, hanem csak jele annak, azért magát ismét az a specifikus érték irányítja, amelyet mint elvont csak kifejez. Az ember általában egy dolog tulajdonosa lehet, anélkül, hogy egyúttal értékének tulajdonosa lenne. Egy család, amely nem képes vagyonát eladni vagy elzálogosítani, nem ura az értéknek. Mivel azonban a tulajdonnak ez a formája nem felel meg a tulajdon fogalmának, azért az ilyen korlátozások (hűbér, hitbizományok) többnyire eltűnőfélben vannak.

64. §

A birtoknak adott forma és a jel maguk külső körülmények az akarat szubjektív jelenléte nélkül, amely egyedül alkotja jelentőségüket és értéküket. Ez a jelenlét azonban, amely a használat, az alkalmazás vagy egyéb megnyilatkozása az akaratnak, az *idő*be esik, s erre való tekintettel az *objektivitás* e megnyilatkozás *fennmaradása*. Enélkül a dolog, elhagyatva az akarat és birtok valóságától, gazdátlanná lesz. Elveszítek vagy szerzek tehát tulajdont *elévülés* révén.

Az elévülést ennélfogva nem csupán külső, a szigorú törvénnyel ellenkező tekintetből vezették be a jogba, abból a tekintetből.

hogy véget vessenek a veszekedéseknek és zavaroknak, amelyeket, régi igények keltenének a tulajdon biztonságában stb. Hanem az elévülés a tulajdon *realitás*ának meghatározásán alapszik, azon a szükségszerűségen, hogy az akarat, amely valaminek birására törekszik, megnyilatkozzék. — *Nyilvános emlékművek* nemzeti tulajdont alkotnak, vagy tulajdonképp, mint a műalkotások általában, ha *hasznuk*at nézzük, a bennük lakozó lélek által az emlékezést és tiszteletadást szolgálják mint élő és önálló célokat. De ha ez a lélek elhagyja őket, akkor ebből a szempontból gazdátlanok és véletlen magántulajdon lesznek egy nemzet számára, mint pl. a görög és egyiptomi műalkotások Törökországban. — Egy *író* családjának *magántulajdonjoga* az író műveire hasonló okokból évül el. E művek gazdátlanok lesznek abban az értelemben, hogy (ellenkezőképpen, mint amaz emlékművek) általános tulajdonba mennek át, s a dolog különös használata szerint véletlen magántulajdonba. — Puszta *föld*, ha síroknak szánják, vagy pedig arra, hogy magában örök időkre *kihasználatlan* maradjon, üres nem-jelenvaló önkényt tartalmaz, amelynek megsértésével semmi valóságos nem szenved sérelmet, amelynek tiszteletbentartását tehát szintén nem lehet biztosítani.

Függelék. Az elévülés azon a feltevésen alapszik, hogy többé a dolgot nem tekintem a magaménak. Mert ahhoz, hogy valami megmaradjon az enyémnek, akaratom fennmaradása szükséges, ez pedig használat vagy megőrzés által mutatkozik meg. — Nyilvános emlékművek értékének elvesztése a reformációban gyakran misealapítványoknál mutatkozott. A régi hitvallás, azaz a misealapítványok szelleme elszállt, ennélfogva mint tulajdont lehetett azokat birtokba venni.

C. A TULAJDON ELIDEGENÍTÉSE

65. §

Tulajdonomat *elidegeníthetem*, mert csak annyiban az enyém, amennyiben akaratomat beléhelyezem. Elidegeníthetem olyképpen, hogy általában mint gazdátlant elhagyom *(derelinquere)*, vagy egy

más ember akaratának engedem át birtoklásra, — de csak amennyiben a dolog *természeténél fogva* valami *külső*.

Függelék. Ha az elévülés elidegenítés nem közvetlenül kifejezett akarattal, akkor az igazi elidegenítés az akarat kijelentése, hogy a dolgot nem akarom többé a magaménak tekinteni. Az egészet úgy is lehet megfogalmazni, hogy az elidegenítés igazi birtokbavétel. A közvetlen birtokbavétel a tulajdon első mozzanata. A használat révén szintén lehet tulajdont szerezni, s a harmadik mozzanat azután a kettő egysége, birtokbavétel elidegenítés által.

66. §

Elidegeníthetetlenek tehát azok a javak, vagy inkább szubsztanciális meghatározások, amelyek legsajátabb személyemet és öntudatom általános lényegét alkotják, s a rájuk való jogom is *elévülhetetlen*. Ilyen javak: személyiségem általában, általános akaratszabadságom, erkölcsiségem, vallásom.

Hogy az, ami a szellem a fogalma szerint, vagyis *magánvalóan*, a létezésben, vagyis *magáértvalóan* is legyen (tehát személy, tulajdon birtoklására képes, hogy erkölcsisége, vallása legyen), — ez az eszme maga a szellem fogalma; (mint *causa sui*, azaz mint szabad ok a szellem olyan, amelynek természete csak mint létező fogható fel. Spinoza, *Etika*, I. könyv, 1. definíció). Ugyanebben a fogalomban, — hogy a szellem az, ami, *csak önmaga által* és mint *végtelen visszatérés magába* létezésének természetes közvetlenségétől —, rejlik lehetősége az ellentétnek a között, ami csak *magánvalóan* s nem *magáértvalóan* is (57. §), s éppígy megfordítva a között, ami csak *magáértvalóan*, de nem *magánvalóan* (az akaratban a gonosz). Ebben rejlik a *lehetősége a személyiség elidegenülésének* és a szellem szubsztanciális létének — akár tudattalan, akár kifejezett módon történjék ez az elidegenülés. — A személyiség elidegenülésének példái a rabszolgaság, jobbágyság, a tulajdon birtoklására való képtelenség, a tulajdon korlátozottsága stb. Az intelligens ésszerűség, a moralitás, az erkölcsiség, a vallás elidegenülése előfordul a babonában, a másokra ruházott tekintélyben és felhatalmazásban, hogy meghatározzák és nekem előírják, milyen cselekedeteket

hajtsak végre (mint amikor valaki kifejezetten vállalkozik rablásra, gyilkosságra stb. vagy olyasmire, ami bűntetthez vezethet), mi a lelkiismereti kötelesség, mi a vallási igazság stb. — Az ilyen elidegeníthetetlenhez való jog elévülhetetlen, mert az az aktus, amellyel birtokba veszem személyiségemet és szubsztanciális lényemet, magamat jogképessé és beszámíthatóvá, morálissá és vallássossá teszem — ezeket a meghatározásokat épp a külsőségből veszi, amely egyedül adta nekik a képességet, hogy másvalakinek birtokában legyenek. A külsőség e megszűnésével elesik az időmeghatározás és minden érv, amely korábbi hozzájárulásomból vagy készségemből meríthető. Ez a visszatérésem önmagamba, amely által eszmeként, jogi és morális személyként egzisztálóvá teszem magamat, megszünteti az eddigi viszonyt és azt a jogtalanságot, amelyet én és a másik követtünk el fogalmam és eszem ellen, hogy ti. az öntudat végtelen egzisztenciáját mint valami külsőt engedtük kezelni és kezeltük. — Ez a visszatérés magamba felfedi azt az ellentmondást, hogy mások birtokába adtam jogképességemet, erkölcsiségemet, vallásosságomat, aminek magam nem voltam birtokában, s ami, mihelyt birtokomban van, épp lényegileg csak mint az enyém és nem mint külső egzisztál.

Függelék. A dolog természetében rejlik, hogy a rabszolgának abszolút joga van magát felszabadítani, hogy, ha valaki rablásra és gyilkosságra szegődtette el erkölcsiségét, ez önmagában semmis, s mindenki jogosult e szerződést visszavenni. Éppígy áll a dolog, ha vallási életem irányítását egy pap, gyóntató atyám, személyéhez kötöm, mert az ilyen bensőséget az embernek egyedül magával kell elintéznie. Az olyan vallásosság, amelynek egy részét másvalakinek a kezébe teszik le, nem vallásosság, mert a szellem csak *egy*, s ennek bennem kell lakoznia: a magán- és magáértvaló lét egyesítése legyen az enyém.

67. §

Különös, testi és *szellemi képességeimnek* és cselekvési lehetőségeimnek *egyes* termékeit és más által való *korlátozott idejű* használatát *elidegeníthetem*, mert e korlátozás alapján képességeim külső viszony-

ba kerülnek *totalitás*omhoz és *általánosság*omhoz. A munka által konkrét *egész* időmnek és természetem totalitásának elidegenítésével más ember tulajdonává tenném annak szubsztanciális magvát, *általános* tevékenységemet és valóságomat, személyiségemet.

Ez ugyanaz a viszony, mint fent a 61. §-ban a *dolog* szubsztanciája és *használata* között. Ahogyan a használat csak annyiban különbözik a dolog szubsztanciájától, amennyiben korlátozott, úgy erőim használata is csak annyiban különbözik maguktól az erőktől és ezzel éntőlem, amennyiben ez a használat mennyiségileg korlátozott. Egy erő megnyilatkozásának *totalitása* maga az erő, az akcidenciák totalitásának megnyilatkozása a szubsztancia, a különösségek totalitásának megnyilatkozása az általános.

Függelék. Az itt kifejtett különbség az, amely egy rabszolga és a mai cseléd vagy egy napszámos között van. Az athéni rabszolgának talán könnyebb dolga és szellemibb munkája volt, mint általában cselédeinknek, de mégis rabszolga volt, mert tevékenységének egész köre urától függött.

68. §

A szellemi produkció sajátos mozzanata a kifejezés módja révén közvetlenül egy dolog olyan külsőségébe csaphat át, hogy ezt a dolgot most éppígy mások is létrehozhatják; úgyhogy annak megszerzésével az új tulajdonos elsajátíthatja a közölt gondolatokat vagy a technikai találmányt, s ez a lehetőség részben (írói művekkel kapcsolatban) a megszerzés egyetlen célja és értéke. Ezenkívül birtokába jut az *általános módszer*nek az ilyen kifejezésre és ilyen dolgok sokszoros létrehozására.

Műalkotásoknál a gondolatot külső anyagban ábrázoló forma mint dolog annyira sajátja az alkotó egyénnek, hogy annak lemásolása lényegileg a másoló saját szellemi és technikai ügyességének produktuma. Írói mű esetében a forma, amelynél fogva az külső dolog, csakúgy mint egy technikai találmány esetében, *mechanikai jellegű* — ott azért, mert a gondolatot csak egy sor elszigetelt elvont *jel*ben, nem pedig konkrét ábrázolásban mutat-

ják be, itt pedig azért, mert a gondolatnak egyáltalán mechanikai tartalma van — s az a mód, ahogyan az ilyen dolgokat mint dolgokat előállítják, a közönséges készségek közé tartozik. — A két szélsőség, a művészi alkotás és az iparszerű előállítás között egyébként átmenetek vannak, amelyek majd többet, majd kevesebbet viselnek magukon az egyiknek vagy a másiknak jellegéből.

69. §

Mivel az ilyen termék megszerzője birtokában van a megszerzett példány mint *egyes dolog* teljes használatának és értékének, ezért tökéletes és szabad tulajdonosa annak mint egyes dolognak, jóllehet az írás szerzője vagy a technikai készülék feltalálója tulajdonosa marad ennek az *általános* módnak, amelyen az efféle termékek és dolgok sokszorosíthatók; mert ezt az általános módot közvetlenül nem adta el, hanem fenntarthatja magának mint sajátos kifejezést.

Az író és feltaláló jogának szubsztanciája elsősorban nem abban keresendő, hogy az egyes példány eladásánál azt a *kikötést* teszi, hogy bár ezzel a vevő szintén birtokába jut a lehetőségnek ilyen termékek mint dolgok előállítására, ez a lehetőség nem válik a vevő tulajdonává, hanem a feltaláló tulajdona marad. Az első kérdés az, vajon a dolog tulajdonának ilyen elválasztása a vele megadott ama lehetőségtől, hogy a vevő azt szintén elő tudja állítani, megengedhető-e a fogalomban, s nem szünteti-e meg a teljes, szabad tulajdont (62. §), — csak ezen múlik az eredeti szellemi alkotó választása, hogy ezt a lehetőséget magának tartja-e fenn, vagy mint értéket eladja, vagy a maga részére nem tartja értékesnek s az egyes dologgal együtt azt is átengedi. E lehetőség sajátja ugyanis, hogy azt a szempontot jelenti a dolgon, amely szerint ez nemcsak birtok, hanem *vagyontárgy* (lásd alább 170. §. kk.), úgyhogy ez a dolog külső használatának különös módján múlik, amely különböző és elválasztható attól a használattól, amelyre közvetlenül szánták a dolgot (az, ahogy nevezik, nem olyan *accessio naturalis*, mint a *foetura*). Mivel mármost a különbség a természeténél fogva oszthatóba, a külső használatba esik, azért

a használat egyik részének visszatartása és a másiknak elidegenítése nem fenntartása egy tulajdonjognak *utile* nélkül. — A tudományok és művészetek pusztán negatív, de legelső előmozdítása abban van, hogy azokat, akik dolgoznak bennük, biztosítják *lopás* ellen s tulajdonuk megvédésében részesítik őket. Éppígy a kereskedelem és ipar legelső és legfontosabb előmozdítása abban állt, hogy biztosították őket az országutakon a rablás ellen. — A szellemi terméknek egyébként az a rendeltetése, hogy más egyének felfogják s képzeletük, emlékezetük, gondolkodásuk stb. sajátjává tegyék. Ennélfogva kifejezésmódjuknak, amely által a *tanultat* (mert tanulni nemcsak azt jelenti, az emlékezettel a szavakat könyv nélkül megtanulni — mások gondolatait csak gondolkodás révén lehet felfogni, s ez az után-gondolás szintén tanulás) szintén *elidegeníthető dologgá* teszik, mindig könnyen valamilyen sajátos *formája* van, úgyhogy a belőle szerzett vagyont tulajdonuknak tekintik s igényt tarthatnak a jogra, hogy a tanultakból ilyen műveket alkothassanak. A tudományok terjesztése általában és a meghatározott tanítói mesterség különösen, rendeltetése és kötelessége szerint, a leghatározottabban pozitív tudományokban, az egyház tanításában, a jogtudományban stb., nem egyéb, mint *ismétlése* megállapított, általában már kifejezett és kívülről felvett gondolatoknak. Ugyanez áll olyan írásokra is, amelyeknek ez a tanítás és a tudományok továbbadása és terjesztése a célja. Hogy mármost az ismétlődő kifejezésben adódó *forma* a meglevő tudományos kincset és különösen olyan más emberek gondolatait, akik még külső birtokában vannak ama szellemi termékeknek, mennyire változtatja a reprodukáló egyén speciális szellemi tulajdonává s ezzel megadja neki a jogot, hogy külső tulajdonává is tegye őket, vagy mennyire nem, mennyiben válik az ilyen ismétlés egy írói műben *plágiummá*, azt nem lehet pontosan meghatározni, s így jog és törvény szerint megállapítani. A plágiumnak tehát *becsület* dolgának kellene lennie, s becsületből kellene tőle tartózkodni. — Az *utánnyomás* ellen hozott törvények elérik tehát céljukat, hogy jogilag biztosítják az írók és kiadók tulajdonát, bár a meghatározott, de nagyon korlátozott mértékben. Az a körülmény, hogy könnyű dolog szándékosan változtatni valamit a formán, vagy kitalálni valami

kis módosítást egy nagy tudományon, egy átfogó elméleten, amely másvalakinek a műve, vagy már az is, hogy lehetetlen a felfogott gondolatok előadásában megmaradni a szerző szavainál, már magában — nem is szólva a különös célokról, amelyek az ilyen ismétlést szükségessé teszik — végtelen sokféle változtatást von maga után, amely az idegen tulajdonra rányomja a *sajátja* többé vagy kevésbé felszínes pecsétjét. A száz meg száz kézikönyv, kivonat, gyűjteményes mű stb., számtankönyvek, geometriák, lelki kalauzok stb. mutatják, hogy egy kritikai folyóirat, szépirodalmi évkönyv, lexikon stb. minden ötlete hogyan ismételhető meg azonnal ugyanazon vagy megváltoztatott címen, de úgy, hogy azt valami sajátosnak mondják. Ezzel pedig könnyen semmivé válik az író vagy a feltaláló vállalkozó nyeresége, amelyet műve vagy ötlete ígért neki, vagy mind a két rész nyeresége csökken, vagy pórul jár egyedül. — Ami pedig a *becsület hatását* illeti a plágium megakadályozására, itt feltűnő az, hogy a *plágium* vagy éppenséggel a *tudományos lopás* kifejezést már nem lehet hallani — vagy azért, mert a becsület megtette hatását a plágium kiszorítására, vagy azért, mert a plágium nem ellenkezik többé a becsülettel és az idevágó érzés eltűnt, vagy mert egy ötletecske és egy külső forma megváltoztatása mint eredetiség és önálló gondolkodás oly nagyra tartja magát, hogy egy plágium gondolatát nem is engedi támadni magában.

70. §

A külső tevékenység *átfogó* totalitása, *az élet*, nem külső valami a személyiséggel szemben, mert az maga *ez* a személyiség és *közvetlen*. Az élet elvetése vagy feláldozása nem *ennek* a személyiségnek a létezése, hanem inkább az ellenkezője. Nekem tehát általában nincs *jogom* ahhoz az elvetéshez, s csak egy erkölcsi eszmének, amelyben *ez a közvetlenül* egyes személyiség magánvalóan elpusztult és amely a felette álló *valóságos* hatalom, van ahhoz joga, úgyhogy ahogyan az élet mint ilyen *közvetlen*, éppígy a halál is az élet *közvetlen* negativitása, s ezért kívülről, mint egy természetes dolgot, vagy az eszme szolgálatában, idegen kézből kell azt fogadni.

Függelék. Az egyes személy természetesen alárendelt valami, ami kell hogy az erkölcsi egésznek szentelje magát. Ha tehát az állam az életet követeli, az egyénnek azt oda kell adnia, de szabad-e, hogy az ember maga dobja el az életét? Lehet az öngyilkosságot elsősorban bátorságnak tekinteni, de ez szabók és cselédlányok rossz bátorsága. Azután meg lehet szerencsétlenségnek felfogni, ha belső meghasonlottság visz reá, de a fő kérdés az, van-e jogom hozzá? A felelet az lesz, hogy én mint ez az egyén nem vagyok úr életem fölött, mert a tevékenység átfogó totalitása, az élet, nem külső valami a személyiséggel szemben, mert ez közvetlenül maga ez a totalitás. Ha tehát arról beszélünk, hogy a személynek joga van élete fölött, ez ellentmondás, mert ez annyi volna, hogy a személynek joga van maga fölött. De nincs meg ez a joga, mert nem áll maga fölött, s nem ítélkezhet maga fölött. Ha Héraklész elégette magát, ha Brutus a saját kardjába dőlt, ez a hérosz magatartása a személyiségével szemben; de ha az öngyilkosság egyszerű jogáról van szó, azt a héroszoktól is meg lehet tagadni.

Átmenet a tulajdonról a szerződésre

71. §

A létezés mint meghatározott lét lényegileg más számára való lét (lásd fent a Megjegyzést a 48. §-hoz); a tulajdon abból a szempontból, hogy létezés mint külső dolog, más külső dolgok számára van és kapcsolatos az ő szükségszerűségükkel és esetlegességükkel. De mint az *akarat* létezése a más számára való lét csakis egy más személy *akarata számára* való lét. Ez az akaratnak akaratra való vonatkozása az a sajátságos és igazi talaj, amelyben a szabadságnak *létezése* van. Ez a közvetítés, hogy az embernek tulajdona van már nemcsak egy dolog és az én szubjektív akaratom által, hanem éppúgy egy másik akarat által, s így egy közös akaratban — a *szerződés* szféráját alkotja.

Az ész éppoly szükségessé teszi, hogy az emberek szerződést kötnek — ajándékoznak, cserélnek, kereskednek stb., mint azt, hogy tulajdonnal bírnak (Megjegyz. a 45. §-hoz). Ha tudatuk

számára a szükséglet általában, a jóakarat, a haszon stb. az, ami szerződéskötésre ösztönzi őket, magánvalósága szerint az ész az, nevezetesen a szabad személyiség reális (azaz csak az akaratban meglevő) létezésének eszméje. — A szerződés feltételezi, hogy akik azt megkötik, személyeknek és tulajdonosoknak *ismerik el* egymást. Minthogy a szerződés az objektív szellem viszonya, azért eleve tartalmazza és feltételezi az elismerés mozzanatát (vö. a Megjegyzéseket a 35. és 57. §-hoz).

Függelék. A szerződésben tulajdonom van közös akarat által. Az ész érdeke ugyanis, hogy a szubjektív akarat általánosabbá legyen és e megvalósuláshoz emelkedjék. *Ennek* az akaratnak a meghatározása tehát a szerződésben marad, de közösségben egy másik akarattal. Az általános akarat ellenben itt már csak a közösség formájában és alakjában lép fel.

Második szakasz

A SZERZŐDÉS

72. §

Az a tulajdon, amelyen a létezés vagyis a *külsőség oldala* már nemcsak dolog többé, hanem egy akaratnak (következésképp egy más ember akaratának) mozzanatát tartalmazza, a *szerződés* által jön létre. A szerződés az a folyamat, amelyben megmutatkozik és közvetítődik az az ellentmondás, hogy én annyiban *vagyok* és *maradok* magamért való, a másik akaratot kizáró tulajdonos, amennyiben egy a másikkal azonos akaratban *megszűnök* tulajdonos lenni.

73. §

Nemcsak *lehetséges*, hogy elidegenítek egy tulajdont (65. §) mint külső dolgot, hanem a fogalom által késztetve *kell*, hogy elidegenítsem, mint tulajdont, hogy az *én* akaratom, mint *létező*, tárgyi legyen

számomra. E mozzanat szerint azonban akaratom mint elidegenedett egyúttal *más* akarat. Ez tehát, amiben a fogalom e szükségszerűsége reális, különböző akaratok *egysége*, amelyben így megszűnik különbözőségük és sajátosságuk. De akaratuknak ez az azonossága (ezen a fokon) éppígy tartalmazza azt is, hogy mindegyik a másikkal *nem azonos*, magában sajátságos akarat, s az is marad.

74. §

Ez a viszony tehát közvetítése olyan akaratnak, amely magáértvaló tulajdonosok abszolút különbözősége mellett azonos, s azt tartalmazza, hogy mindegyik a saját és a másik akaratából *megszűnik* tulajdonos lenni, s mégis az *marad* és az *lesz:* — közvetítése annak az akaratnak, amely egy tulajdon, mégpedig egyes tulajdon feladására irányul, és annak az akaratnak, amely egy tulajdonnak, tehát egy másik ember tulajdonának elfogadására irányul, mégpedig abban az azonos összefüggésben, hogy az egyik akarás csak úgy jut elhatározáshoz, ha a másik akarás jelen van.

75. §

Minthogy a két szerződő fél mint *közvetlen* önálló személy viszonylik egymáshoz, azért a szerződés *α)* az *önkény*ből indul ki; *β)* az azonos akarat, amely a szerződés révén létezést nyer, csak *a felek által tételezett*, tehát csak *közös*, de nem önmagában általános akarat; *γ)* a szerződés tárgya *egyes külső* dolog, mert csak az ilyen dolog van alávetve a felek puszta kényének, hogy elidegeníthetik (65. § kk.).

A szerződés fogalmának tehát nem rendelhető alá a *házasság*. Ezt az alárendelést — azt kell mondani, a maga szégyenletességében — megtaláljuk *Kant*nál *(A jogtudomány alapelveinek metafizikája*, 106. l. kk.[50]). Éppígy az *állam* természete sem alapszik a szerződés viszonyán, akár úgy fogjuk fel az államot, mint mindenki szerződését mindenkivel, akár úgy, mint e mindenk

szerződését a fejedelemmel és a kormánnyal. — A szerződési viszonynak, valamint a magántulajdon viszonyainak általában belekeverése az egyénnek az államhoz való viszonyába a legnagyobb zavarokat idézte elő az államjogban és a valóságban. Ahogyan régibb korokban a politikai jogokat és politikai kötelességeket különös egyének közvetlen magántulajdonának tekintették és nyilvánították szemben a fejedelem és az állam jogával, úgy újabb időben a fejedelem és az állam jogait egy szerződés tárgyainak és szerződésen alapulóknak tekintették, olyannak, ami pusztán *közös* akarat megnyilvánulása és az egy államban egyesültek önkényéből eredt. — Bármily különböző egyfelől ama két álláspont, közös bennük az, hogy a magántulajdon meghatározásait olyan szférába vitték át, amely egészen más és magasabb természetű. — Lásd alább: Erkölcsiség és állam. —

Függelék. Újabb időben nagyon kedvelt nézet volt, hogy az állam mindenki szerződése mindenkivel. Azt mondják, mindenki szerződést köt a fejedelemmel, ez pedig viszont az alattvalókkal. Ez a nézet onnan ered, hogy felületes módon a különböző akaratoknak csupán *egy* egységére gondolnak. A szerződésben azonban két azonos akarat van, mind a kettő személy, s mind a kettő tulajdonos akar maradni; a szerződés tehát a személy önkényéből indul ki, s ez a kiindulópont is közös a házasságban és a szerződésben. Az államnál azonban mindjárt másképp áll a dolog, mert nem az egyének önkényétől függ, hogy elváljon az államtól, mivel már természettől fogva polgára az államnak. Az ember ésszerű rendeltetése, hogy államban éljen, s ha még nincs állam, akkor az ész követelménye, hogy meg kell alapítani. Egy államnak épp engedélyt kell adnia arra, hogy valaki belépjen abba, vagy elhagyja azt. Ez tehát nem függ az egyes ember önkényétől, s így az állam nem alapszik szerződésen, amely önkényt feltételez. Hamis, ha azt mondják, hogy egy állam alapítása valamennyinek önkényén múlik: ellenkezőleg, mindenki számára abszolúte szükséges, hogy államban éljen. Az állam nagy haladása újabb időben az, hogy magán- és magáértvaló cél marad, s reá vonatkozólag nem mindenkinek szabad magánmegállapodása szerint eljárnia, mint a középkorban.

76. §

Formális a szerződés, ha a két beleegyezés, amely a közös akaratot létrehozza, egy dolog elidegenítésének negatív mozzanata és elfogadásának pozitív mozzanata, a két szerződő fél között van szétosztva. Ez az *ajándékozási szerződés.* — *Reális*nak pedig akkor nevezhető, ha a *két* szerződő akarat *mindegyike* e közvetítő mozzanatok totalitása, tehát a szerződésben éppúgy tulajdonossá lesz és marad. Ez a *csereszerződés.*

Függelék. A szerződéshez két beleegyezés szükséges két dologra nézve: akarok ugyanis tulajdont szerezni és feladni. Reális szerződés az, ahol mindegyik fél az egészet cselekszi, tulajdont felad és szerez, s a feladásban tulajdonos marad. Formális szerződés az, ahol csak az egyik fél szerez vagy felad tulajdont.

77. §

Mivel a reális szerződésben mindegyik fél megtartja *ugyanazt* a tulajdont, amellyel belép a szerződésbe és amelyet egyúttal felad, azért amaz *azonos* maradó, a szerződésben *magánvaló* tulajdon különbözik a külső tárgyaktól, amelyek a cserében változtatják tulajdonosukat. Amaz azonos mozzanat az *érték*, amelyben a szerződés tárgyai a dolgok minden minőségi külső különbözősége mellett *egyenlők:* az, ami *általános* bennük (63. §).

Annak a meghatározásnak tehát, hogy egy *laesio enormis* [rendkívüli veszteség] megszünteti a szerződésben vállalt kötelezettséget, a szerződés fogalmában van a forrása, s közelebbről abban a mozzanatban, hogy a szerződő fél a tulajdonának elidegenítése által *tulajdonos* és közelebbi meghatározásban mennyiségileg ugyanolyan értékű tárgy tulajdonosa *marad.* A veszteség azonban nemcsak rendkívüli (ilyennek vesszük akkor, ha az érték *felét* meghaladja), hanem *végtelen*, ha valaki egy *elidegeníthetetlen* jószág (66. §) eladására kötött szerződést vagy stipulációt. — Egy *stipuláció* egyébként mindenekelőtt tartalmára nézve különbözik a szerződéstől abban, hogy az egész szerződésnek valamelyik egyes részét vagy mozzanatát jelenti,

azután abban is, hogy a szerződés *formaság*ának a megállapítása. De erről később lesz szó.[51] Ami a tartalmát illeti, a szerződésnek csak formális meghatározását tartalmazza, az egyiknek beleegyezését abba, hogy teljesít valamit, s a másiknak beleegyezését abba, hogy elfogadja azt. Ezért a stipulációt az úgynevezett *egyoldalú* szerződések közé sorolták. A különbségtevés egyoldalú és kétoldalú szerződések között, éppígy a szerződések más felosztásai a római jogban részint felszínes összeállítások valamilyen egyes, gyakran külsőséges szempontból, amilyen pl. a szerződések formaságának mikéntje, részint összekevernek többek között olyan meghatározásokat is, amelyek magának a szerződésnek természetét illetik, és olyanokat, amelyek a jogszolgáltatásra *(actiones)* és a pozitív törvényből folyó jogi hatásokra vonatkoznak, gyakran egészen külsőséges körülményekből származnak és megsértik a jog fogalmát.

78. §

A különbség tulajdon és birtok között, a szubsztanciális és a külsőleges szempont között (45. §) a szerződésben a különbséggé lesz a közös akarat mint *megegyezés* és ennek a *teljesítés* által történő megvalósítása között. Ama létrejött egyezség, magában szemben a teljesítéssel, elképzelt valami, amelynek tehát különös *létezést* kell adni *jelek*ben, a *képzetek* sajátságos *létezés*módjának megfelelően. *(A filozófiai tudományok enciklopédiája).*[52] Ilyen jelek a *stipulácó* kifejezése a *taglejtések* és más szimbolikus cselekedetek formaságai által, különösen pedig a határozott kinyilvánítás a *nyelv*, a szellemi képzet legméltóbb eleme által.

A stipuláció e meghatározás szerint az a forma ugyan, amely által a szerződésben *megállapított* tartalom először csak mint *elképzelt* létezik. Ámde az elképzelés csak forma, s értelme nem az, mintha ezzel a tartalom még szubjektív valami, ilyen vagy amolyan kívánság és akarás volna, hanem a tartalom az akaratnak már megtörtént döntése ezekről.

Függelék. A tulajdonról szóló tanban láttuk a különbsége; tulajdon és birtok, a szubsztanciális és a pusztán külsőséges között

a szerződésben látjuk a különbséget a közös akarat mint megegyezés és a különös akarat mint teljesítés között. A szerződés természetében rejlik, hogy mind a közös, mind a különös akarat megnyilatkozzék, mert itt akarat viszonylik akarathoz. Ennélfogva a megegyezés, amely jelben nyilvánul, és a teljesítés művelt népeknél külön vannak, míg műveletlen népeknél összeeshetnek. Ceylon erdőiben van egy kereskedelemmel foglalkozó nép, amely lerakja tulajdonát, s nyugodtan vár, míg nem jönnek mások, akik a magukét teszik fel ellenében: itt az akarat néma kijelentése nem különbözik a teljesítéstől.

79. §

A stipuláció tartalmazza az akarat oldalát, tehát *szubsztanciáját* annak, ami jogos a szerződésben. E szubsztanciával szemben, amennyiben a szerződés még nincs teljesítve, a még fennálló birtok magában csak a külső, amelynek meghatározása egyedül az akaratban van. A stipuláció által feladtam egy tulajdont és különös önkényemet fölötte, s az *máris a másik fél tulajdona* lett. Engem tehát a stipuláció jogilag közvetlenül a *teljesítés*re kötelez.

A különbség egy puszta ígéret és egy szerződés között abban van, hogy az ígéretben az, amit ajándékozni, tenni, teljesíteni akarok, mint valami *jövendőbeli* van kimondva, és még akaratom *szubjektív* meghatározása marad, ezt tehát még megváltoztathatom. A szerződés stipulációja ellenben már maga az akarati elhatározásom *létezése* abban az értelemben, hogy ezzel dolgomat elidegenítettem, ez *most* nem az én tulajdonom többé, és hogy máris elismerem mint a másik fél tulajdonát. A római megkülönböztetés *pactum* és *contractus* között[53] nem helytálló. — *Fichte* valamikor azt állította, hogy a szerződés betartásának *kötelezettsége* csak akkor *kezdődik* számomra, amikor a másik fél *megkezdi* a szerződés teljesítését, mert ezelőtt nem tudom, hogy a másik *komolyan gondolta*-e nyilatkozatát; a teljesítés előtt tehát a kötelezettség csak *morális*, nem jogi természetű. Ámde a stipuláció kinyilvánítása nem nyilatkozat általában, hanem azt a létrejött közös *akarat*ot tartalmazza, amelyben megszűnt az *érzület*nek és

megváltoztatásának önkénye. Ennélfogva nem arról van szó, lehetséges-e, hogy a másik fél *belsőleg* más érzületű volt vagy azzá lett, hanem hogy van-e joga hozzá. Ha a másik fél meg is kezdi a szerződés teljesítését, számomra akkor is megmarad a lehetőség, hogy önkényesen jogtalanságot kövessek el. Ama nézet mindjárt azzal mutatja semmis voltát, hogy a szerződés jogi tartalma a rossz végtelenségre, a végtelenbe menő processzusra volna állítva, a ténykedés idejének, anyagának stb. végtelen oszthatóságára. Az *akarat létezése* a taglejtés formaságában vagy a magában meghatározott nyelvben már az akaratnak mint értelmes akaratnak teljes létezése, amelynek a teljesítés csak személytelen következménye. — A pozitív jogban egyébként vannak úgynevezett *reális szerződések*, szemben az úgynevezett *konszenzuális* szerződésekkel abban az értelemben, hogy amazokat csak akkor tekintik teljes érvényűeknek, ha a beleegyezéshez a valóságos teljesítés *(res, traditio rei)* járul. De ez itt nem fontos. A reális szerződések részint azok a különös esetek, amikor csak ez az átadás juttat abba a helyzetbe, hogy a magam részéről képes legyek a teljesítésre, és teljesítési kötelezettségem egyedül úgy vonatkozik a dologra, hogy azt először kézhez kaptam, mint a kölcsön, haszonkölcsön és letét esetében (de lehetséges ez még más szerződéseknél is). Olyan körülmény ez, amely nem a stipuláció és teljesítés viszonyának természetét, hanem a teljesítés mikéntjét illeti. Másrészt általában módjában áll a feleknek olyan kikötést tenni egy szerződésben, hogy az egyik fél teljesítési kötelezettségét ne maga a szerződés mint olyan foglalja magában, hanem az a másik fél teljesítésétől függjön.

80. §

A szerződések *felosztása* és fajaiknak rajta alapuló értelmes tárgyalása nem vehető át külső körülményekből, hanem csak olyan különbségekből, amelyek magának a szerződésnek természetében rejlenek. — Ezek a különbségek: a formális és reális szerződés különbsége, azután a tulajdon, birtok és használat különbsége, az érték és specifikus dolog különbsége. Eszerint a *következő fajok* adódnak. (Az itt

adott felosztás egészben egyezik a kanti felosztással: *A jogtudomány metafizikai alapelemei*, 120. kk.[54], s régóta azt lehetett volna várni, hogy a szerződések szokásos, sivár felosztását reális és konszenzuális, nevesített és nem nevesített szerződésekre[55] stb. felcserélik egy észszerű felosztással.)

A. Ajándékozási szerződés, mégpedig

1. egy dolog ajándékozása; tulajdonképp úgynevezett *ajándékozás*,
2. egy dolog *kölcsönzése*, mint a dolog egy *részének* vagy *korlátozott élvezetének* és *használatának* elajándékozása; a kölcsönző ez esetben a dolog *tulajdonosa* marad *(mutuum* és *commodatum* kamatok nélkül). A dolog itt vagy *specifikus*, vagy pedig, ha ilyen is, mégis általánosnak nézik, vagy (mint a pénz) magában általános számba megy.
3. Egy *szolgáltatás ajándékozása* általában, pl. egy tulajdon puszta megőrzése *(depositum)*; — egy dolog ajándékozása azzal a különös feltétellel, hogy a másik fél csak az ajándékozó *halálának időpontjában* lesz tulajdonos, azaz abban az időpontban, amikor az már különben sem tulajdonos többé; a *végrendeleti* rendelkezés nem tartozik a szerződés fogalmához, hanem feltételezi a polgári társadalmat és pozitív törvényhozást.

B. Csereszerződés.

1. A *csere* mint olyan:
   α) egy *dolog* cseréje általában, azaz egy *specifikus* dologé egy másik ugyanolyan fajta dologért.
   β) Vétel vagy *eladás (emtio venditio)*, egy *specifikus* dolog cserélése olyan dologért, amely mint az általános van meghatározva, azaz amely csak mint *érték* szerepel, a másik specifikus meghatározás, a felhasználás nélkül — azaz *pénzért.*
2. *Bérbeadás* (locatio conductio), egy tulajdon *időleges használatának* eladása *bérleti díjért*, mégpedig
   α) egy *specifikus* dolog bérbeadása, tulajdonképpeni bérbeadás — vagy

β) egy *általános dolog* bérbeadása, úgyhogy a bérbeadó csak tulajdonosa marad ennek a dolognak, vagy, ami ugyanaz, az *érték*nek — *kölcsön (mutuum*, azaz *commodatum* is bérleti díjjal). A dolog további empirikus milyensége, hogy lakás, berendezés, ház-e stb., *res fungibilis* vagy *non fungibilis*, maga után von (mint *A.* 2.-ben fent a kölcsönzés mint ajándékozás) más különös, egyébként nem fontos meghatározásokat.

3. *Vállalkozási szerződés (locatio operae) termelés*emnek vagy *szolgáltatás*omnak elidegenítése, amennyiben tudniillik elidegeníthető, korlátozott időre vagy más korlátozás szerint (lásd a 67. §-t).

Rokon ezzel a *megbízás* és más szerződések, ahol a teljesítmény jellemen és bizalmon vagy magasabb képességeken alapszik, s *összemérhetetlenség* lép fel a teljesítés és egy külső érték között (amelyet itt nem is *bér*nek, hanem *tiszteletdíj*nak neveznek).

C. Egy szerződés kiegészítése (cautio) zálog adásával.

Az olyan szerződéseknél, ahol elidegenítem egy dolog használatát, nem vagyok birtokában a dolognak, de még tulajdonosa vagyok (mint a bérbeadásnál). Továbbá csere-, vétel-, szintúgy ajándékozási szerződéseknél tulajdonossá lehettem, anélkül, hogy még birtokban volnék, ahogyan általában bármily teljesítés tekintetében fellép ez a szétválasztás, hacsak nem valamilyen kézen-közön teljesítésről van szó. Hogy mármost annak az *értéknek*, amely még vagy már tulajdonom, az egyik esetben valóságos *birtokában* maradjak, vagy a másik esetben valóságos birtokába jussak, anélkül hogy ama *specifikus* dolog birtokában volnék, amelyet átengedek, vagy amely engem illet: ezt eszközli a *zálog* — egy specifikus dolog, amely azonban csak azon tulajdonom *értéke* szerint, amelyet birtoklásra átengedtem, vagy amely nekem jár, az én tulajdonom, specifikus milyensége és értéktöbblete szerint ellenben az elzálogosító tulajdona marad. Az elzálogosítás tehát maga nem szerződés, hanem csak stipuláció (77. §), az a mozzanat, amely

kiegészít egy szerződést egy tulajdon birtoklása tekintetében. — A *jelzálogkölcsön*, a *kezesség* a zálog különböző formái. *Függelék.* A szerződéssel kapcsolatban azt a különbséget tettük, hogy a megállapodás (stipuláció) alapján a tulajdon enyém lesz ugyan, de ezt nem birtokolom, s csak teljesítés által lesz az birtokommá. Ha mármost kezdettől fogva a dolog tulajdonosa vagyok, akkor az elzálogosítás szándéka, hogy ugyanakkor a tulajdon értékének birtokába is jussak, s így már a megállapodásban biztosíttassék a teljesítés. Az elzálogosítás külön fajtája a kezesség, amikor valaki ígéretét, hitelét teszi fel teljesítésemért. Itt a személy eszközli azt, ami az elzálogosításnál csak dologilag történik.

81. §

Közvetlen személyek egymáshoz való viszonyában általában akaratuk, ahogyan *magánvalósága szerint azonos* és a szerződésben általuk *közösen* tételezett, éppannyira *különös* akarat is. Mivel *közvetlen* személyek, azért esetleges, vajon *különös* akaratuk egyezik-e *magánvaló* akaratukkal, amelynek egyedül amaz által van egzisztenciája. Mint különös akarat, amely *magáértvalósága szerint különböző* az általános akarattól, a belátás és az akarás önkényében és esetlegességében lép fel az ellen, ami *magánvalósága szerint* a jogos. Ez a *jogtalanság.*

Az átmenetet a jogtalansághoz az a magasabb logikai szükségszerűség alkotja, hogy a fogalom mozzanatai, itt a jog *magánvalósága szerint*, vagy az akarat mint *általános* akarat, s a jog a maga *egzisztenciá*jában, amely épp *különössége* az akaratnak, mint *magáértvalóan különbözők* vannak tételezve, ami a fogalom *elvont realitás*hoz tartozik. — Az akarat e különössége magában azonban önkény és esetlegesség, amelyeket a szerződésben csak mint egy *egyes* dolog feletti önkényt adtam fel, nem mint magának az akaratnak önkényét és esetlegességét.

Függelék. A szerződésben két akarat viszonya mint egy közös akaraté volt előttünk. Ez az azonos akarat azonban csak viszonylagosan általános, tételezett általános akarat, s így még ellentétes

a különös akarattal. A szerződésben, a megállapodásban persze benne rejlik a jog a teljesítés követeléséhez: ez azonban ismét a különös akaratra tartozik, amely mint ilyen a magánvaló jog ellenére cselekedhet. Itt tehát jelentkezik a negáció, amely korábban már benne rejlett a magánvaló akaratban, s ez a negáció éppen a *jogtalanság*. A menet általában az, hogy az akaratot megtisztítjuk közvetlenségétől s így közösségéből előhívjuk a különösséget, amely a közösség ellen lép fel. A szerződésben a megállapodók megtartják még különös akaratukat, a szerződés tehát még nem jutott túl az önkény fokán, s így a jogtalanságnak marad kiszolgáltatva.

Harmadik szakasz

A JOGTALANSÁG

82. §

A szerződésben a jog *magánvalósága szerint* mint valami *tételezett* jelenik meg, belső általánossága pedig mint valami, ami *közös* az önkényben és különös akaratban. Ez a *jelensége* a jognak, amelyben a jog és lényeges létezése, a különös akarat, közvetlenül, azaz esetlegesen egyeznek, a *jogtalanság*ban a *látszat*hoz megy tovább, — szembekerül egymással a jog magánvalóan és a különös akarat, mint amelyben a jog *különös jog*gá lesz. E látszat igazsága pedig az, hogy a látszat semmis, s hogy a jog e tagadásának tagadása által ismét helyreáll. Közvetítésének e folyamatával, hogy tagadásából visszatér magához, mint *valóságos* és *érvényes* határozza meg magát, mert hiszen először csak *magánvaló* és valami *közvetlen* volt.

Függelék. A jog magánvalósága szerint, az általános akarat, mint lényegileg meghatározott a különös akarat által valami lényegtelenre vonatkozik. Ez a lényeg viszonya jelenségéhez. Ha a jelenség megfelel is a lényegnek, más oldalról nézve ismét nem felel meg neki, mert a jelenség az esetlegesség foka, a lényeg lényegtelenre való vonatkozásban. A jogtalanságban azonban a jelenség a látszathoz halad tovább. A látszat olyan létezés, amely nem felel meg a lényegnek, a lényeg üres leválasztása és tételezettsége,

úgyhogy mind a kettőn a különbség különbözőség. A látszat tehát a nem-igaz, amely eltűnik, mert magáértvalóan akar lenni, s ezen az eltűnésen a lényeg mint lényeg, azaz mint a látszat hatalma mutatkozott. A lényeg a maga tagadását tagadta s így igazolódott. A jogtalanság ilyen látszat, s eltűnése által a jog egy szilárdnak és érvényesnek meghatározását kapja. Amit az imént lényegnek neveztünk, a jog magánvalósága szerint, amellyel szemben a különös akarat mint nem-igaz megszűnik. Ha előbb csak közvetlen léte volt, most *valóságos* lesz, mivel visszatér tagadásából; mert valóság az, ami hat [Wirklichkeit ist das, was wirkt], s fenntartja magát máslétében, míg a közvetlen még fogékony a tagadás iránt.

83. §

A jog, amely mint valami *különös* és ennélfogva sokféle a *magánvaló* általánosságával és egyszerűségével szemben egy *látszat* formáját kapja, ilyen látszat részint *magánvalóan* vagy közvetlenül — ez a *tiszta vagy polgári jogtalanság*, részint a *szubjektum* tételezi *mint látszatot* — ez a *csalás*, részint *teljesen mint semmis* tételeződik — ez a *bűntett*.

Függelék. A jogtalanság tehát a lényeg látszata, amely önállóként tételeződik. Ha a látszat csak magánvaló és nem magáértvaló is, azaz, ha a jogtalanságot jognak veszem, akkor ez itt a tiszta jogtalanság. A látszat itt a jog számára van, de nem számomra. A második jogtalanság a csalás. Itt a jogtalanság nem a magánvaló jog látszata, hanem úgy történik, hogy a másiknak egy látszatot mutatok be. Ha csalok, akkor számomra a jog látszat. Az első esetben a jog számára a jogtalanság látszat volt. A másodikban magamnak mint a jogtalanságnak a jog látszat csupán. A harmadik jogtalanság végül a bűntett. Ez magánvalósága szerint és számomra jogtalanság: de itt akarom a jogtalanságot, s a jog látszatát sem alkalmazom. A másik, akivel szemben történik a jogtalanság, ne nézze a magán- és magáértvaló jogtalanságot jognak. A különbség bűntett és csalás között az, hogy a csalásban a cselekvés formájában még megvan a jog elismerése, a bűntettben ez szintén hiányzik.

A. TISZTA JOGTALANSÁG

84. §

A birtokbavétel (54. §) és a szerződés magában és különös fajaik szerint első sorban akaratomnak általában különböző megnyilvánulásai és következményei; mivel pedig az akarat a magában általános, azért a mások által való elismertetésre vonatkozóan azok *jogi alapok*. Külsőségükben egymással szemben és sokféleségükben rejlik, hogy egy és ugyanazon dologra nézve különböző személyekéi lehetnek, úgyhogy mindegyik a maga különös jogalapja folytán a dolgot a saját tulajdonának tekinti. Ebből pedig *jogi összeütközések* támadnak.

85. §

Ez az összeütközés, amelyben *egy bizonyos jogalap folytán* tartanak igényt a dologra, s amely a *polgári per* szférája, tartalmazza a jognak mint az általánosnak és döntőnek *elismerését*, úgyhogy a dolog legyen azé, akinek joga van hozzá. A per csak a dolog *alárendelésére* vonatkozik az egyik vagy a másik fél tulajdona alá, — *teljességgel negatív* ítélet, amely „az enyém" állítmányában csak a különöst tagadja.

86. §

A felekben a jog elismerése kapcsolatos az ellentétes különös érdekkel és ugyanilyen nézettel. E *látszat* ellen fellép mindjárt *benne magában* (lásd az előző §-t) a jog *magánvalósága szerint* mint elképzelt és megkövetelt. De először csak mint *kellés [Sollen]* jelentkezik, mert az akarat még nincs jelen mint olyan, amely megszabadítja magát az érdek közvetlenségétől és, bár különös akarat, az általános akaratot tűzi ki céljául; sem pedig nincs itt olyan elismert valóságként meghatározva, amellyel szemben a feleknek le kellene mondaniuk különös nézetükről és érdekükről.

Függelék. Ami magában jog, annak meghatározott alapja van, s jogtalanságomat is, amelyet jognak tartok, valamilyen alapon

védelmezem. A végesnek és különösnek természete, hogy helyet ad esetlegességeknek: igy összeütközéseknek kell itt történniük, mert a végesnek fokán vagyunk. Ez az első jogtalanság csak a különös akaratot tagadja, de az általános jogot tiszteletben tartja; ez tehát a legkönnyebb jogtalanság általában. Ha azt mondom egy rózsáról, hogy nem piros, mégis elismerem még, hogy bizonyos színe van, tehát nem a fajt tagadom, hanem csak a különöst, a pirost. Éppígy elismerik itt a jogot. Minden személy akarja a jogost, csak azt kívánja magának, ami jogos. Jogtalansága csak abban van, hogy azt, amit akar, a jognak tartja.

B. CSALÁS

87. §

A jog *magánvalósága szerint*, szemben a különös és létező joggal, mint valami *követelmény*, mint a lényeges van ugyan meghatározva, de ebben egyúttal *csak* követelmény, ebből a szempontból olyasmi ami csak szubjektív, tehát lényegtelen és pusztán látszólagos. Ha az általánost a különös akarat csak látszólagossá — mindenekelőtt a szerződésben az akaratnak csupán külsőleges közösségévé fokozza le ez a *csalás*.

Függelék. A jogtalanság e második fokán tiszteletben tartják a különös akaratot, de az általános jogot nem. A csalásban a különös akarat nem szenved sérelmet, mivel a megcsaltra ráfogják, hogy vele a jog szerint járnak el. A követelt jog tehát mint szubjektív és pusztán látszólagos van tételezve, s ez a csalás.

88. §

A szerződésben tulajdont szerzek a dolog különös milyensége kedvéért s egyúttal belső általánossága miatt, amely részben a dolog *értéké*ből folyik, részint abból, hogy ez a másik fél *tulajdona* volt. A másik fél önkénye erről hamis látszatot kelthet bennem, úgyhogy a szerződés helyes mint a két fél szabad beleegyezése a cserébe *erre*

a dologra nézve a maga *közvetlen* egyediségében, de a *magánvaló* általánosnak mozzanata hiányzik belőle. (A végtelen ítélet a pozitív kifejezése, vagyis azonos jelentése szerint. Lásd *A filozófiai tudományok enciklopédiája.*[56])

89. §

Az, hogy a dolognak pusztán *mint ennek* a dolognak e feltevésével szemben s a pusztán vélekedő és önkényes akarattal szemben az objektív vagy általános részint mint *érték* megismerhető, részint mint jog érvényben van, részint pedig a joggal szemben szubjektív önkényt meg kell szüntetni — mindez itt szintén csak követelmény.

Függelék. A polgári és elfogulatlan jogtalanságra nincs kiszabva büntetés, mert nem akartam itt semmit a jog ellen. A csalásért ellenben büntetés jár, mivel itt a jogról van szó, amely sérelmet szenvedett.

C. KÉNYSZER ÉS BŰNTETT

90. §

Akaratom a tulajdonban egy *külső dolog*ba helyezi magát; ebből következik, hogy éppúgy, ahogyan reflektálódik benne, meg is ragadható és a kényszerűség alá kerül benne. Egyrészt szenvedhet benne *erőszak*ot általában, másrészt az erőszak valamely birtok vagy pozitív lét feltételeként valaminek feláldozását vagy egy cselekedet végrehajtását követelheti, — *kényszert* alkalmazhat ellene.

Függelék. A tulajdonképpeni jogtalanság a bűntett. Itt sem a jogot magánvalósága szerint, sem a jogot, amint nekem látszik, nem tartják tiszteletben, tehát mind a két oldal, az objektív és a szubjektív, sérelmet szenved.

91. §

Mint élőlény az ember *kényszeríthető* ugyan, azaz fizikai és egyéb külső oldala mások hatalma alá hozható, de a szabad akarat önmagá-

ban nem *kényszeríthető* (5. §), hacsak *ő maga nem vonul vissza a külsőségből*, amelyhez kötve van, vagy annak képzetéből (7. §). Csak az kényszeríthető valamire, aki *akarja* magát *kényszerí*ttetni.

92. §

Mivel az akarat csak annyiban eszme, vagyis valóban szabad, amennyiben létezése van, a létezés pedig, amelybe helyezte magát, a szabadság léte, azért erőszak vagy kényszer a maga fogalmában közvetlenül megsemmisíti magát, mint egy akarat megnyilvánulása, amely megszünteti egy akarat megnyilvánulását vagy létezését. Erőszak vagy kényszer tehát, elvontan véve, *jogtalan*.

93. §

Az, hogy a kényszer megsemmisíti magát fogalmában, a valóságban megmutatkozik abban, *hogy a kényszert kényszer szünteti meg*. A kényszer tehát bizonyos feltételek mellett nemcsak jogos, hanem szükségszerű, — nevezetesen mint *második* kényszer, amely megszüntetése egy első kényszernek.

Egy szerződés megszegése a megállapodás nem-teljesítése által vagy a család és az állam iránti, a törvény megszabta kötelességek elhanyagolása cselekvés vagy mulasztás által annyiban első kényszer vagy legalábbis erőszak, hogy elveszem másnak a tulajdonát, vagy megtagadok egy szolgálatot, amellyel tartozom neki. — A pedagógiai kényszer, vagyis az, amelyet a vadság és nyerseség ellen alkalmazunk, mint első kényszer jelenik ugyan meg, nem mint olyan, amelyet megelőz egy másik. De a csak természetes akarat, *magánvalósága szerint*, erőszak a szabadság magánvaló eszméje ellen, amelyet meg kell védeni az ilyen műveletlen akarat ellen és érvényre kell juttatni benne. Vagy létesült már egy erkölcsi állapot a családban vagy az államban, amellyel szemben ama természetesség erőszakosság, vagy csak természeti állapot uralkodik, — az erőszak állapota általában, s akkor ez ellen az eszme egy *héroszjog*ot alapít.[57]

Függelék. Az államban már nem lehetnek héroszok: ezek csak a műveletlen állapotban fordulnak elő. Céljuk jogi, szükségszerű és államra vonatkozó, s ezt a célt megvalósítják mint feladatukat. A héroszok, akik államot alapítottak, házasságot és földművelést vezettek be, ezt persze nem mint elismert jogot cselekedték, s ezek a cselekedetek még mint különös akaratuk folyományai jelennek meg. De mint az eszme magasabb joga a természetességgel szemben a héroszok e kényszere jogos, mert jósággal keveset lehet elérni a természet erejével szemben.

94. §

Az elvont jog *kényszerítő jog*, mert az ellene elkövetett jogtalanság erőszak a szabadságom *létezése* ellen egy *külső* dologban. E létezés fenntartása az erőszakkal szemben így maga külső cselekedet és oly erőszak, amely megszünteti amaz első erőszakot.

Az elvont vagy szigorú értelemben vett jogot mindjárt eleve mint olyan *jog*ot definiálni, amelyre hivatkozva kényszert szabad alkalmazni, — annyi, mint azt egy következményénél megragadni, amely csak a jogtalanság kerülőútján lép fel.

Függelék. Itt főképpen a jogszerű és a morális közötti különbséget kell tekintetbe venni. A morálisban, azaz a magamra irányuló reflexióban is van kettősség, mert a jó számomra cél, s ezen eszme szerint kell magamat determinálnom. A jónak létezése az én elhatározásom, s én megvalósítom magamban a jót, de ez a létezés egészen belső, s ezért erőszakot nem lehet alkalmazni. Az államtörvények tehát nem akarhatnak kiterjedni az érzületre, mert a morálisban önmagam számára vagyok, s az erőszaknak itt nincs értelme.

95. §

Az első kényszer, amelyet a szabad ember erőszakként alkalmaz, s amely a szabadság létezését *konkrét* jelentésében, a jogot mint jogot megsérti, *bűntett* — egy *negatív-végtelen ítélet* a maga teljes értelmében. Ez nemcsak a különöst, egy dolog akaratomnak való alárendelését

(85. §) tagadja, hanem egyúttal az általánost, végtelent „az enyém" állítmányában, a *jogképesség*et, mégpedig vélekedésem közvetítése nélkül (mint a csalásban) (88. §), sőt annak ellenében. Ez a *büntetőjog* szférája.

A jognak, amelynek megsértése a bűntett, eddigelé ugyan még csak azok az alakulatai vannak, amelyeket láttunk, s így a bűntettnek is elsősorban csak az a közelebbi jelentése, amely ezekre a meghatározásokra vonatkozik. De a szubsztanciális mozzanat ezekben a formákban az általános, amely további fejlődésében és alakulásában ugyanaz marad, s ezért ugyanígy annak megsértése, a bűntett is, fogalmának megfelelően. A különös, tovább meghatározott tartalomra tehát, pl. a hamis esküben, az állam elleni bűncselekményben, pénzhamisításban, váltóhamisításban stb. szintén vonatkozik a következő §-ban kifejtendő meghatározás.

96. §

Mivel egyedül a *létező* akarat szenvedhet sérelmet, ez az akarat pedig mint létező belépett egy mennyiségi kiterjedés és minőségi meghatározások szférájába s eszerint különböző is, azért ugyanígy a bűntett objektív oldala szempontjából is különbséget jelent, vajon az ilyen létezés és meghatározottsága általában egész terjedelmében szenvedett-e sérelmet, tehát a fogalmával egyenlő végtelenségben (mint a gyilkosságban, rabszolgaságban, vallási kényszerben stb.), vagy csak egy részében és milyen minőségi meghatározásban.

A sztoikus[58] nézetnek, hogy csak *egy* erény és *egy* bűn van, a drákói[59] törvényhozásnak, amely minden bűntettet halállal büntet, a formális becsületkódex nyerseségének, amely minden sérelmet a végtelen személyiség elleni sértésnek vesz, — mindezeknek közös mozzanata, hogy megállnak a szabad akarat és a személyiség elvont gondolásánál, s nem tekintik azt konkrét és meghatározott létezésében, amellyel mint eszmének bírnia kell. — A *rablás* és *lopás* különbsége a minőségi mozzanatra vonatkozik. A rablásnál ugyanis az Én mint jelenvaló tudat is, tehát mint *ez a szubjektív* végtelenség szenved sérelmet, s személyes

erőszakot követnek el ellenem. — Némely minőségi meghatározásnak, amilyen pl. a *közbiztonság veszélyeztetése*, a tovább meghatározott viszonyokban van az alapja, de gyakrabban megesik az is, hogy csak a következmények kerülő útján s nem a dolog fogalmából fogják fel. Épp a veszélyesebb bűntett magában közvetlen jellegében súlyosabb sérelem a kiterjedés vagy a minőség szempontjából. — A szubjektív *morális* minőség arra a magasabb megkülönböztetésre vonatkozik, hogy mennyiben cselekmény egy esemény és tett általában, s magának a cselekménynek szubjektív természetére vonatkozik. Erről később lesz szó.[40]

Függelék. Hogy minden egyes bűntett hogyan büntetendő, nem állapítható meg a puszta gondolat által, hanem ehhez pozitív meghatározások szükségesek. Ámde a műveltség haladásával enyhülnek a nézetek a bűntettekre vonatkozóan, s manapság már korántsem büntetnek olyan keményen, mint száz évvel ezelőtt. Nem épp a bűntettek vagy a büntetések lesznek mássá, de igenis viszonyuk egymáshoz.

97. §

A jognak mint jognak megtörtént megsértése *pozitív*, külső *egzisztencia* ugyan, de ez *magában* semmis. E semmis voltának *megnyilvánulása* ama megsértés megsemmisítése, amely éppígy egzisztenciát nyer, — a jog valósága, mint szükségszerűsége, amely megsértésének megszüntetése által közvetíti magát magával.

Függelék. A bűntett megváltoztat valamit, s a dolog ebben a változásban egzisztál: ez az egzisztencia azonban ellentéte önmagának, s ennyiben semmis magában. A semmis az, hogy a jog mint jog megszűnt. A jog ugyanis mint valami abszolút nem szüntethető meg, tehát a bűntett megnyilatkozása magában semmis, s ez a semmisség a bűntett hatásának lényege. Ami azonban semmis, annak ilyenként kell megnyilatkoznia, azaz magának is sérthetőnek kell mutatkoznia. A bűntett ténye nem valami első, pozitív, amihez a büntetés mint tagadás járul, hanem valami negatív, úgyhogy a büntetés csak a tagadás tagadása. A valóságos jog

mármost e sérelem megszüntetése, s e jog épp ebben mutatja érvényességét, s magát mint szükségszerű közvetett létezés igazolja.

98. §

A sértés, amely csak egy külső létezéssel vagy birtokkal kapcsolatban történik, *baj; kár* valamilyen tulajdonon vagy vagyonon. A sértésnek mint károkozásnak megszüntetése a polgári elégtétel mint *kártérítés*, amennyiben az ilyen egyáltalán lehetséges.

Az elégtételnek ezen az oldalán a kár minőségének specifikus jellege helyébe, ha a károkozás valaminek elpusztítása és általában helyrehozhatatlan, az *általános* jellegű elégtételnek, az *érték*nek, kell lépnie.

99. §

A sérelemnek azonban, amely megesett a *magánvaló* akaraton (mégpedig ezzel éppúgy a sértőnek, mint a sértettnek és mindenkinek ezen az akaratán), ezen a *magánvaló* akaraton mint olyanon éppúgy nincs *pozitív egzisztenciája*, mint azon a dolgon, amelyet pusztán létrehozott. *Magáértvalósága szerint* ez a magánvaló akarat (a jog, a törvény magánvalóan) inkább a nem külsőségesen létező és ennyiben a sérthetetlen. Éppígy a sértés a sértett és a többiek különös akarata számára csak valami negatív. *A sértés pozitív egzisztenciája* csak mint *a bűntettes különös akarata* van. Ennek mint egy létező akaratnak megsértése tehát megszüntetése a bűntettnek, *amely különben érvényes volna*, s helyreállítása a jognak.

A büntetés elmélete egyike azoknak az anyagoknak, amelyek az újabb kor pozitív jogtudományában a legrosszabbul jártak, mert ebben az elméletben nem elegendő az értelem, hanem lényegileg a fogalom a fontos. — Ha a bűntettet és megszüntetését, amely később mint büntetés határozódik meg, csak *baj*nak általában tekintik, akkor persze ésszerűtlennek nézhetik, ha csupán azért akarunk egy bajt, *mert már van egy másik baj* (Klein, *A büntetőjog alapelvei*,[61] 9. § k.). Egy *baj*nak ezt a felületes jellegét a különböző büntetéselméletekben, a megelőzés, elrettentés, fenyegetés,

javítás stb. elméletében mint elsőt feltételezik, azt pedig, ami állítólag eredménye a büntetésnek, éppolyan felületesen mint *jót* [als ein Gutes] határozzák meg. Ámde sem pusztán valamilyen rossz, sem ez vagy az a jó nem forog kérdésben, hanem határozottan *jogtalanság*ról és *igazságosság*ról van szó. Ama felületes szempontok következtében félreállítják az *igazságosság* objektív vizsgálatát, amely az első és szubsztanciális szempont a bűntettel kapcsolatban, s ebből magától következik, hogy lényegessé válik a morális szempont, a bűntett szubjektív oldala, összekeveredve triviális lélektani képzetekkel érzéki hajtóerők ingereiről és erejéről szemben az ésszel, lélektani kényszerről és a képzeletre való hatásról (mintha az ilyent a szabadság ne fokozná le éppígy valami csak esetlegessé). A különböző tekintetek, amelyek a büntetéshez mint jelenséghez és a különös tudatra való vonatkozásához tartoznak és a képzeletre ható következményeket (elrettentés, javítás stb.) illetik, a maguk helyén, mégpedig főleg pusztán a büntetés *módozatá*ra való tekintettel, lényeges tárgyai ugyan a vizsgálatnak, de feltételezik azt az alapvető felfogást, hogy a büntetés önmagában *igazsdgos*. Ebben a fejtegetésben egyedül az a lényeges, hogy meg kell szüntetni a bűntettet, mégpedig nem azért, mert valami rosszat hoz létre, hanem mert megsérti a jogot mint jogot, s azután, hogy milyen a bűntett *egzisztenciá*ja, amelyet meg kell szüntetni. Ez az egzisztencia az igazi rossz, amelyet el kell távolítani, s a lényeges pont az, hogy miben rejlik. Mindaddig, amíg erre nézve a fogalmakat nem tisztáztuk határozottan, zavarnak kell uralkodnia a büntetés tekintetében.

Függelék. A *Feuerbach-féle*[62] büntetéselmélet megokolja a büntetéssel való fenyegetést, s úgy véli, ha valaki annak ellenére bűntettet követ el, akkor be kell következnie a büntetésnek, mivel a bűntettes már előbb ismerte. De hogyan áll a dolog a fenyegetés jogosságával? Ez feltételezi, hogy az ember nem szabad, s egy baj képzetével akar kényszeríteni. A jognak és igazságosságnak azonban kell hogy a szabadságban és az akaratban legyen a székhelye, nem pedig a szabadság hiányában [in der Unfreiheit], amelyhez fordul a fenyegetés. A büntetés megokolásával úgy vagyunk, mint mikor az ember botot emel egy kutyára, s az emberrel nem

becsületének és szabadságának megfelelően, hanem mint kutyával bánnak. De a fenyegetés, amely alapjában véve felháborithatja az embert, úgyhogy be akarja bizonyitani szabadságát vele szemben, teljesen félreállítja az igazságosságot. A lélektani kényszer csak a bűntett minőségi és mennyiségi különbségére vonatkozhatik, nem magának a bűntettnek természetére, s azok a törvénykönyvek, amelyek esetleg ebből a tanításból eredtek, így nélkülözték a tulajdonképpeni alapot.

100. §

A sérelem, amely a bűntettest éri, nemcsak *magánvalósága szerint* igazságos, — mint igazságos egyúttal az ő *magánvaló* akarata, szabadságának létezése, az *ő* joga; hanem olyan *jog* is, amely magában *a bűntettesben*, azaz *létező* akaratában, cselekedetében *tételezett*. Mert cselekedetében mint *ésszel bíró lény* cselekedetében benne van az, hogy ez valami általános, hogy vele törvényt állított fel, amelyet benne elismert magára nézve, amelynek tehát mint az *ő* jogának szabad őt alárendelni.

Beccaria,[63] mint ismeretes, azért tagadta meg az államtól a halálbüntetés jogát, mert nem tehető fel, hogy a társadalmi szerződés tartalmazza az egyének beleegyezését megöletésükbe, inkább az ellenkezőjét kell feltenni. Ámde az állam egyáltalán nem szerződés (lásd a 75. §-t), sem pedig szubsztanciális lényege nem olyan feltétlenül az egyének mint egyesek életének és tulajdonának *védelme* és *biztonsága*, ellenkezőleg, az állam a magasabb, amely magát ezt az életet és tulajdont is igénybe veszi és feláldozását követeli. — Továbbá az államnak érvényesítenie kell nemcsak a bűntett *fogalmát*, ennek ésszerű mozzanatát *magán- és magáértvalósága szerint*, az egyesnek beleegyezésével vagy *anélkül*, hanem a formális ésszerűség is, az *egyesnek akarása*, a *bűntettes cselekedet*ében rejlik. Hogy a büntetést úgy tekintik, mint amely az *ő* saját *jogát* tartalmazza, ebben a bűnözőnek mint eszes lénynek *megtiszteltetése* rejlik. — Ez a megtisztelés nem jut osztályrészéül, ha nem magából az ő tettéből merítik büntetésének fogalmát és mértékét; — éppúgy akkor sem, ha csak kártékony állatnak

tekintik, amelyet ártalmatlanná kell tenni, vagy amikor az elrettentés vagy javítás a cél. — Ami továbbá az igazságosság egzisztenciájának módját illeti, különben is az a forma, amely az államban sajátja, tudniillik a *büntetés*, nem az egyetlen forma, s az állam nem a szükségszerű előföltevése az igazságnak magában.

Függelék. Amit *Beccaria* kíván, nevezetesen az, hogy az embernek beleegyezését kell adnia megbüntetéséhez, egészen helyes, de a bűntettes megadja azt már a tettével. Mind a bűntett természete, mind a bűntettes saját akarata azt kívánja, hogy a tőle kiinduló sérelem megszüntessék. Mindamellett Beccaria törekvése a halálbüntetés megszüntetésére előnyös hatásokat hozott létre. Noha sem II. József, sem a franciák nem tudták soha annak teljes eltörlését keresztülvinni, az emberek mégis kezdték belátni, mi halált érdemlő bűntett, mi nem az. A halálbüntetés ezáltal ritkább lett, ahogyan a büntetés e legmagasabb foka meg is érdemli.

101. §

A bűntett megszüntetése annyiban *megtorlás*, amennyiben fogalma szerint a megsértés megsértése, s létezése szerint a bűntettnek meghatározott, minőségi és mennyiségi kiterjedése van, tehát negációja mint létező ugyancsak ilyen kiterjedést mutat. Ez a fogalmon alapuló azonosság azonban nem a sértésnek specifikus, hanem *magánvalóan* létező mineműségében *egyenlőség*, annak *értéke* szerint.

Minthogy a közönséges tudományban egy meghatározás, itt a büntetés, definícióját a tudat lélektani tapasztalatának *általános képzetéből* kell venni, ez a tapasztalat bizonyára azt mutatná, hogy a népek és egyének általános érzése a bűntettel kapcsolatban az s a múltban is az volt: a bűntett büntetést *érdemel*, s *a bűnözővel történjék ugyanaz, amit ő tett mással.* Nem lehet belátni, hogyan lehetséges, hogy ezek a tudományok, amelyek meghatározásaik forrását az általános képzetben látják, máskor elfogadnak olyan tételeket, amelyek a tudat ilyen úgynevezett általános *tényének* is ellentmondanak. — Egy fő nehézséget azonban az *egyenlőség*

meghatározása vitt bele a megtorlás képzetébe; bár igaz, hogy a büntetések kiszabásának igazságossága minőségi és mennyiségi jellegük szerint későbbi valami, mint magának a dolognak szubsztanciális mozzanata. Ha e további meghatározás számára más elveket kellene is keresni, mint a büntetés általános mozzanata számára, ez mégis az marad, ami. Ámde magának a fogalomnak általában az alapelvet kell tartalmaznia a különös számára is. A fogalom e meghatározása azonban épp a szükségszerűségnek az az összefüggése, hogy a bűntett mint a magánvalósága szerint semmis akarat, e jellegénél fogva önmagában tartalmazza megsemmisülését — amely mint büntetés jelenik meg. A belső *azonosság* az, amely a külső létezésen az értelem számára mint *egyenlőség* reflektálódik. A bűntettnek és megszüntetésének minőségi és mennyiségi jellege mármost a külsőség szférájába esik; ebben semmi esetre sem lehetséges abszolút meghatározás (vö. 49. §). *A végesség mezején* az abszolút meghatározás csak követelmény marad, amelyet az értelemnek egyre inkább határolnia kell. Ez a legnagyobb fontosságú; a követelmény azonban a végtelenségig megy tovább s csak örökké tartó *megközelítést* enged meg. — Ha nemcsak áttekintjük a végesség e természetét, hanem megállunk éppenséggel az elvont, *specifikus egyenlőség*nél is, akkor áthághatatlan nehézség támad a büntetések meghatározásában (különösen ha a lélektan idehozza még az érzéki rugók erejét és vele kapcsolatosan — *ahogy akarjuk*, vagy a rossz akaratnak *annál nagyobb erejét*, vagy az akaratnak általában *annál csekélyebb erejét* és szabadságát). Azonfölül igen könnyű kimutatni a büntetés megtorlás-jellegének képtelenségét (lopás lopásért, rablás rablásért, szemet szemért, fogat fogért, amikor is még hozzá a tettest egyszeműnek vagy fogatlannak képzelhetjük). Ezzel azonban a fogalomnak nincs dolga, hanem ez egyedül amaz idehozott *specifikus egyenlőség*nek esik rovására. Az *érték* mint *belső egyenlősége* a dolgoknak, amelyek egzisztenciájukban specifikusan egészen különbözők, olyan meghatározás, amely előfordul már a szerződésekben (lásd fent), éppígy a magánvádban bűntettek ellen (95. §), s ez a képzetet a dolog *közvetlen* jellegéből az általánosba emeli át. A bűntettnél, mint amelyben a tett *végtelen* moz-

zanata az alapmeghatározás, annál inkább eltűnik a pusztán külső specifikus jelleg, s az egyenlőség csak alapszabálya marad a *lényegesnek*, amit a bűntettes megérdemelt, de nem e jutalom külső specifikus alakjának. Csak ez utóbbi szerint teljességgel nemhasonlók a lopás, rablás s pénzbüntetés, börtönbüntetés stb., de értékükre nézve, azt az általános tulajdonságukat tekintve, hogy jogsértések, *összehasonlíthatók*. Azután, mint megjegyeztük, az értelem dolga, hogy ezen értékük egyenlőségének megközelítését keressük. Ha nem értjük meg a magánvaló összefüggést a bűntett és megsemmisítése között, s azután az *érték*nek és a kettő érték szerinti összehasonlíthatóságának gondolatát, akkor oda juthat a dolog, hogy (Klein, *A büntetőjog alapelvei*, 9. §) egy sajátos büntetésben csak a rossznak *önkényes* összekapcsolását látjuk egy meg nem engedett cselekedettel.

Függelék. A megtorlás a belső összefüggése és azonossága két meghatározásnak, amely mint különböző jelenik meg és különböző külső egzisztenciájuk is van egymással szemben. Mivel a bűntettesen megtorlás esik, ez idegen meghatározásnak látszik, amely nem tartozik hozzá, de a büntetés mégis csak, mint láttuk, a bűntett nyilvánítása, azaz a másik fél, amelyet az egyik szükségszerűen feltételez. Ami elsősorban a megtorlás ellen szól, az, hogy valami erkölcstelennek, bosszúnak tűnik, s így valami személyes számba mehet. Csakhogy nem a személyes mozzanat, hanem a fogalom hajtja végre magát a megtorlást. *A bosszú az enyém*, mondja isten a bibliában, s ha a megtorlás [*Wieder*vergeltung] szóban talán a szubjektív akarat különös önkényének képzetét akarnánk látni, akkor azt kell mondani, hogy csak magának a bűntett alakjának önmaga ellen való megfordítását jelenti. Az Eumeniszek alszanak, de a bűntett felébreszti őket, s így a bűnöző saját tette az, amely érvényesül. Ha mármost a megtorlásnál nem lehet specifikus egyenlőségre törekedni, ez mégis másképp áll a gyilkosságnál, amelyért szükségképp halálbüntetés jár. Minthogy ugyanis az élet a létezés egész terjedelme, azért a büntetés nem állhat egy *érték*ben, mert ilyen nincs az életért, hanem megint csak az élettől való megfosztásban.

102. §

A bűntett megszüntetése a jog közvetlenségének e szférájában elsősorban *bosszú;* ez *tartalma* szerint jogos, amennyiben megtorlás. De *formája* szerint egy *szubjektív* akarat cselekedete, oly akaraté, amely minden megtörtént jogsértésbe belehelyezheti *végtelenségét*, s amelynek igazsága tehát általában esetleges, ahogyan *a másik fél számára* is csak mint *különös* létezik. A bosszú azáltal, hogy egy *különös* akarat pozitív cselekedete, *új jogsértés:* mint ez az ellentmondás a végtelenségig menő progressusba esik, s nemzedékről nemzedékre öröklődik tovább a határtalanságba.

Ahol a bűntetteket nem mint *crimina publica*-t, hanem *privata*-t üldözik és büntetik, mint a zsidóknál és a rómaiaknál a lopást és a rablást, (az angoloknál még néhány más bűncselekményt stb.) a büntetés legalábbis még részben bosszú jellegű. De magánbosszútól különbözik a héroszok, kóbor lovagok stb. bosszúállása, amely az államok keletkezéséhez tartozik.

Függelék. A társadalom olyan állapotában, amelyben nincsenek se bírák, se törvények, a büntetésnek mindig bosszúformája van, s ez hiányos marad annyiban, hogy egy szubjektív akarat cselekedete, tehát nem felel meg a tartalomnak. A bíróság személyei is személyek ugyan, de akaratuk a törvény általános akarata, s ők nem akarnak semmit beletenni a büntetésbe, ami nincs meg a dolog természetében. Viszont a sérelmet szenvedő a jogtalanságot nem mennyiségi és minőségi elhatároltságban látja, hanem csak mint jogtalanságot általában, s a megtorlásban túlzásba eshet, ami ismét új jogtalansághoz vezetne. Műveletlen népeknél a bosszú halhatatlan, mint az araboknál, ahol csak magasabb hatalom vagy a végrehajtás lehetetlensége képes azt elnyomni, s több mai törvényhozásban megmaradt még a bosszú nyoma, amennyiben az egyénekre bízza, bíróság elé akarnak-e vinni egy sérelmet, vagy nem.

103. §

Az a követelmény, hogy feloldódjék ez az ellentmondás (mint az ellentmondás a másik jogtalansággal kapcsolatban, 86, 89. §),

amely itt a jogtalanság megszüntetésének módjához fűződik, oly *igazságosság* követelése, amely mentes a szubjektív érdektől és alaktól, valamint a hatalom esetlegességétől, amely tehát *nem bosszút áll*, hanem *büntet* Ebben *elsősorban* oly akarat követelése rejlik, amely mint különös *szubjektív* akarat az általánost mint olyant akarja A *moralitás* e fogalma azonban nemcsak követelt valami, hanem magában e mozgásban jött létre.

Átmenet a jogról a moralitásra

104. §

A bűntett és a bosszúló igazságosság ugyanis úgy mutatja be az akarat fejlődésének *alak*ját, mint amely átment az *általános magánvaló* akaratnak és az *egyes magáértvaló* akaratnak megkülönböztetésére szemben ama létező akarattal, továbbá, hogy a *magánvaló* akarat ezen ellentét megszüntetésével visszatért magába, s ezzel maga is *magáértvaló* és *valóságossá* lett. Így *van* és *érvényes* a jog, a *pusztán magáértvaló* egyes akarattal szemben igazoltan, s szükségszerűsége révén *valóságosan*. — Ez az alakítás éppígy egyúttal az akarat fogalmi meghatározottságának továbbalakítása. Fogalma szerint megvalósulása magán az akaraton az, hogy megszünteti a magánvaló létet és a közvetlenség formáját, amelyben eleinte van és amelyet mint alakot az elvont jogban felvesz (21. §), — tehát elsősorban az általános *magánvaló* akarat és az egyes *magáértvaló* akarat ellentétében tételezi magát, s azután ezen ellentét megszüntetésével, a tagadás tagadásával, mint akarat határozza meg magát *a maga létezésében*, úgyhogy nemcsak szabad akarat magánvalósága szerint, hanem *önmagáért való*, azaz meghatározza magát mint magára vonatkozó negativitás. *Személyisége* — mert az elvont jogban az akarat csak személyiség — így most az akarat *tárgya*; a szabadságnak így *magáértvaló* végtelen szubjektivitása alkotja a *morális álláspont* elvét.

Tekintsünk most közelebbről vissza azokra a mozzanatokra, amelyek által a szabadság fogalma az akaratnak eleinte elvont meghatározottságából önmagára vonatkozó meghatározottságává,

tehát a *szubjektivitás önmeghatározásává* alakul. Ez a meghatározottság a tulajdonban az *elvont 'enyém'*, s ezért külső dologban van. A szerződésben ez a meghatározottság az *akarat* által *közvetített* és csak *közös* 'enyém'. A jogtalanságban a jogi szféra akarata, az akarat elvont magánvaló léte vagy közvetlensége mint *esetlegesség* van tételezve az egyes akarat által, amely maga is *esetleges*. A morális álláspontón az elvont meghatározottságot úgy győzzük le, hogy ez az esetlegesség maga mint *magába* reflektált és *magával azonos* az akaratnak végtelen magábanvaló esetlegessége, *szubjektivitása*.

Függelék. Az igazsághoz hozzá tartozik, hogy a fogalom létezzék, s hogy ez a létezés megfeleljen a fogalomnak. A jogban az akarat létezése egy külsőben van; a további azonban az, hogy az akarat a létezést önmagában, egy belsőben bírja: önmaga számára, szubjektivitásnak kell lennie, s magát bírja önmagával szemben. Ez a magához való magatartás az *affirmatív* [ist das Affirmative], de ezt csak közvetlenségének megszüntetése által érheti el. A bűntettben megszüntetett közvetlenség így a büntetésen át, azaz e semmisség semmisségén át az affirmációhoz — a *moralitás*hoz vezet.

A MORALITÁS

105. §

A morális álláspont az akarat álláspontja, amennyiben az akarat nem *csupán magánvalósága, hanem magáértvalósága szerint* is *végtelen* (lásd az előző §-t). Az akaratnak e magára irányuló reflexiója és magáértvaló azonossága, szemben a magánvaló léttel, a közvetlenséggel és a benne fejlődő meghatározottságokkal, a *személyt szubjektum*má teszik.

106. §

Mivel a szubjektivitás mármost a fogalom meghatározottsága és különbözik a fogalomtól mint olyantól, a magánvaló akarattól, azaz mivel a szubjektumnak mint magáértvaló egyesnek akarata egyúttal *van* (magán hordja még a közvetlenséget is), azért a szubjektivitás a fogalom *létezése*. — Ezzel a szabadság számára magasabb *talaj* határozódott meg; az eszmének most az *egzisztenciális* oldala, vagyis reális mozzanata az akarat *szubjektivitása*. Csak az akaratban mint szubjektívban lehet a szabadság vagy a *magán*való akarat valóságos.

A második szféra ennélfogva, a moralitás, egészben mutatja a szabadság fogalmának reális mozzanatát. E szféra folyamata az, hogy megszünteti az elsősorban csak magáértvaló akaratot, amely közvetlenül csak *magánvalósága szerint* azonos a *magánvaló* vagy általános akarattal, eme különbség szerint, amelyben elmélyed magában, — s azt az akaratot magában *azonos*sá teszi a magánvaló akarattal. Ez a folyamat eszerint megművelése a szabadság e mostani talajának, a szubjektivitásnak, hogy ezt, amely eredetileg *elvont*, tudniillik a fogalomtól különböző, a fogalommal egyenlővé tegye s ezzel megkapja az eszme igazi realizációját: azt,

hogy a szubjektív akarat az éppoly objektív, tehát valóban konkrét akarattá határozódik meg.

Függelék. A szigorú jogban nem az volt a fontos, mi volt az alapelvem vagy szándékom. Ez a kérdés az akarat önmeghatározására és rugójára, valamint szándékára nézve mármost itt lép fel, a morális területen. Mivel az ember azt akarja, hogy önmeghatározása szerint ítéljék meg, azért e vonatkozásban szabad, akárhogy állunk is a külső meghatározásokkal. Az ember e meggyőződésébe magába nem lehet betörni; azt nem lehet erőltetni, s a morális akarat ennélfogva megközelíthetetlen. Az ember értékét belső cselekedete szerint becsülik, s így a morális álláspont a magáértvaló szabadság.

107. §

Az akarat *önmeghatározása* egyúttal fogalmának mozzanata, s a szubjektivitás nemcsak létezésének oldala, hanem saját meghatározása is (104. §). A szubjektívként meghatározott, magáértvalóan szabad akarat, elsősorban mint fogalom, hogy mint *eszme* legyen, maga is *létezik*. A morális álláspont tehát a maga alakjában a *szubjektív akarat joga*. E jog szerint az akarat csak annyiban *ismer el* valamit és *maga is* valami, amennyiben ez az *övé* s ő benne valami szubjektív a maga számára.

A morális álláspont ugyanazon folyamatának (lásd a Megjegyzést az előző §-hoz) ebből a szempontból az az alakja, hogy a szubjektív akarat *jogá*nak fejlődése — vagy létezésének módjáé —, úgyhogy azt, amit mint a magáét ismer fel tárgyában, azzá határozza meg tovább, hogy az akarat igazi fogalma legyen, az objektív mozzanat az akarat általánosságának értelmében.

Függelék. Az akarat szubjektivitásának ez az egész meghatározása ismét egy egész, amelynek mint szubjektivitásnak kell, hogy objektivitása is legyen. Csak a szubjektumon valósulhat meg a szabadság, mert a szubjektum az igazi anyag ehhez a megvalósuláshoz; de az akaratnak ez a létezése, amelyet szubjektivitásnak neveztünk, különbözik a magán- és magáértvaló akarattól. A puszta szubjektivitásnak ettől a másik egyoldalúságától ugyanis meg

kell szabadulnia az akaratnak, hogy magán- és magáértvaló akarattá váljék. A moralitásban ez az ember tulajdonképpeni érdeke, amely szóba jön, s az ember magas becse épp az, hogy abszolútnak tudja magát és meghatározza magát. A műveletlen ember elvisel mindent, amit az erő hatalma és a természeti meghatározások szabnak ki reá, a gyermekeknek nincs morális akaratuk, hanem szüleik határozzák meg magatartásukat, de a művelt, bensővé váló ember azt akarja, hogy őmaga legyen benne mindenben, amit tesz.

108. §

A szubjektív akarat tehát, mint közvetlenül magáértvaló és a magánvaló akarattól különböző (lásd a Megjegyzést a 106. §-hoz), elvont, korlátozott és formális. De a szubjektivitás nemcsak maga formális, hanem mint az akarat végtelen önmeghatározása az akaratnak általában *formai* mozzanata. Mivel ez ebben az első jelentkezésében az egyes akaraton még nincs azonosként tételezve az akarat fogalmával, azért a morális álláspont a *viszony* és a *kellés* [*Sollen*] vagy *követelmény* álláspontja. — S mivel a szubjektivitás különbsége éppígy tartalmazza a meghatározást az objektivitással mint külső létezéssel szemben, azért fellép itt a *tudat* álláspontja is (8. §), — általában az akarat különbségének, *végességé*nek és *jelenség*ének álláspontja.

A morális először még nincs mint az immorálisnak ellentéte meghatározva, mint ahogy a jog nem közvetlenül ellentéte a jogtalanságnak, hanem mind a morálisnak, mind az immorálisnak általános álláspontja az, amely az akarat szubjektivitásán alapszik.

Függelék. Az önmeghatározást a moralitásban mint a tiszta nyugtalanságot és tevékenységet kell gondolni, amely nem tud még eljutni ahhoz: *mi van.* Az akarat csak az erkölcsiségben azonos az akarat fogalmával, s csak ezt bírja tartalmául. A morálban az akarat még ahhoz viszonyul, ami magánvaló, ez tehát a különbség álláspontja, s ennek az álláspontnak folyamata a szubjektív akarat azonosítása annak fogalmával. A kellést, amely tehát még a moralitásban van, csak az erkölcsiségben érjük el, ez a más pedig, amely viszonyban áll a szubjektív akarathoz, kettős valami:

először is a fogalom szubsztanciális mozzanata, másodszor a külső létező. Ha a *jó* tételezve volna is a szubjektív akaratban, ezzel még nem volna végrehajtva.

109. §

Ez a formai mozzanat, általános meghatározásának megfelelően, először is a szubjektivitás és objektivitás szembehelyezését és az erre vonatkozó tevékenységet tartalmazza (8. §), — amelynek mozzanatai közelebbről, *létezés* és *meghatározottság*, a fogalomban azonosak (vö. 104. §) s az akarat mint szubjektív maga ez a fogalom. Ama tevékenység abban van, hogy a szubjektivitást és objektivitást *magáértvalósága szerint* megkülönbözteti és mint azonost tételezi. A meghatározottság az önmagát meghatározó akaratban *α)* először is önmaga által *benne* van tételezve; — különössé válása önmagában, olyan *tartalom*, amelyet az akarat ad magának. Ez az *első* tagadás, ennek formai határa pedig az, hogy csak *tételezett*, szubjektív valami. Mint a *végtelen* magára irányuló *reflexió* ez a határ *magáért az akaratért* van, az akarat pedig *β)* az akarás e korlát megszüntetésére, — az a *tevékenység*, amely ezt a tartalmat a szubjektivitásból átviszi az objektivitásba általában, egy *közvetlen létezés*be. *γ)* Az akaratnak egyszerű magával való *azonossága* ebben a szembehelyezésben az a *tartalom*, amely azonos marad a kettőben és közömbös a forma e különbségei iránt, — a *cél*.

110. §

A tartalomnak ez az azonossága azonban a morális álláspontonban, ahol a szabadság, az akaratnak ez a magával való azonossága, az ő számára van (105. §), ezt a közelebbi sajátos meghatározást kapja.

a) A tartalom mint az *enyém* úgy van számomra meghatározva, hogy azonosságában nemcsak mint *belső* célom szubjektivitásomat *tartalmazza számomra*, hanem annyiban is, hogy megkapta a *külső objektivitást*.

Függelék. A szubjektív vagy morális akarat tartalmának sajátos rendeltetése van: ugyanis, ha elérte is az objektivitás formáját,

mégis mindig tartalmaznia kell szubjektivitásomat, s a tett csak akkor legyen érvényes, ha belsőleg tőlem meghatározott, az én eltökéltségem, az én szándékom volt. Többet, mint amennyi szubjektív akaratomban volt, nem ismerek el a magaménak a kinyilatkozásban. Ebben szubjektív tudatomat kívánom viszontlátni.

111. §

b) A tartalom, noha van benne valami különös (akárhonnan származik is ez), a maga meghatározottságában *magába reflektált*, tehát magával azonos és általános akarat tartalma; *α)* ez pedig az a meghatározás, hogy önmagában megfelel a *magánvaló* akaratnak, vagyis megvan benne a *fogalom objektivitása; β)* mivel a szubjektív akarat mint magáértvaló egyúttal még formális (108. §), azért ez csak *követelmény*, s a tartalomban éppígy megvan a lehetőség, hogy nem felel meg a fogalomnak.

112. §

c) Mivel céljaim megvalósításában *megtartom* szubjektivitásomat (110. §), ezért abban, hogy megtárgyiasítom őket, *egyúttal* meg is szüntetem ezt a szubjektivitást mint *közvetlent*, tehát mint ezt az én egyéni szubjektivitásomat. De az így velem azonos külső szubjektivitás a mások *akarata* (73. §). — Az akarat *egzisztenciájának* talaja most a *szubjektivitás* (106. §), s a mások akarata az az egzisztencia, amely nekem ugyanakkor másik egzisztenciám, amelyet célomnak adok. — Célom megvalósítása tehát magában foglalja az én akaratomnak és mások akaratának ezt az azonosságát — *pozitív* vonatkozása van mások akaratára.

A megvalósított cél *objektivitása* ennélfogva magába foglalja ezt a három jelentést, vagy helyesebben, egyszerre tartalmazza a következő három mozzanatot: *α) külső* közvetlen létezést (109. §), *β)*, azt, hogy megfelel a *fogalom*nak (112. §) *γ)* azt, hogy *általános* szubjektivitás. A *szubjektivitás*, amely ebben az objektivitásban *fenntartja* magát, abban van, *α)* hogy az objektív cél az *enyém*,

úgyhogy én mint *ez* az egyén tartom fenn magamat benne (110. §); a szubjektivitás *β)* és *γ)* mozzanata összeesett már az objektivitás *β)* és *γ)* mozzanatával. — Ezek a meghatározások a morális álláspontot különböznek egymástól, s csak az egyesíti őket, hogy *ellentmondanak* egymásnak. Közelebbről ez adja meg e szféra *jelenség-* vagy *végesség*jellegét (108. §), s ezen álláspont fejlődése ezen ellentmondások és megoldásuk fejlődése. Ezek a megoldások azonban ezen az álláspontot belül csak *viszonylagosak* lehetnek.

Függelék. A formális joggal kapcsolatban azt mondottuk, hogy csak tilalmakat tartalmaz: hogy a szigorúan vett jogi cselekedetnek tehát csak negatív értelemben van hatása mások akaratára. A moralitásban ellenben akaratom befolyása mások akaratára pozitív, azaz a szubjektív akarat abban, amit megvalósít, a magánvaló akaratot mint valami belsőt bírja. Itt egy létrehozás vagy a létezés valamilyen megváltoztatása van előttünk, s ez kihat mások akaratára. A moralitás fogalma az akarat belső magatartása önmagához. De itt nemcsak *egy* akarat van, hanem az objektiválás egyúttal azt a meghatározást foglalja magában, hogy az egyes akarat megszűnik az objektiválásban, s ezzel, mivel így elesik az egyoldalúság meghatározása, két akarat és egymásra való pozitív vonatkozásuk van tételezve. A jogban nem fontos, hogy a többiek akarata szeretne-e valamit az én akaratomra vonatkozóan, amely létezést ad magának a tulajdonban. A moralitásban ellenben mások jólétéről is van szó, s ez a pozitív vonatkozás csak itt léphet fel.

113. §

Az akaratnak mint *szubjektív* vagy *morális* akaratnak megnyilvánulása: *cselekedet.* A cselekedet tartalmazza a felmutatott meghatározásokat: *α)* hogy külsőségében azt mint az én cselekedetemet tudjam, *β)* hogy lényeges vonatkozása a fogalomra *kellés* [*Sollen*] legyen s *γ)* hogy lényeges vonatkozása legyen mások akaratára.

Csak a morális akarat megnyilvánulása *cselekedet.* A *létezés,* amelyet az akarat a formális jogban ad magának, *közvetlen dologban* van, maga is közvetlen, s magában véve nincs *kifejezett* vonat-

kozása a fogalomra, amely még nem áll szemben a szubjektív akarattal s így nem különbözik tőle, sem pedig nincs *pozitív* vonatkozása mások akaratára; a jogi parancs, alapmeghatározása szerint, csak *tilalom* (38. §). A szerződésben és a jogtalanságban van ugyan valamelyes kezdete a mások akaratára való vonatkozásnak — de a *megegyezés*, amely létrejön a szerződésben, az önkényen alapszik, s a *lényeges* vonatkozás benne a másik fél akaratára mint jogi vonatkozás az a negatívum, hogy én megtartom az én tulajdonomat (értéke szerint), s hagyom, hogy a másik fél megtartsa a magáét. A bűncselekmény ellenben abból a szempontból, hogy a *szubjektív akarat*ból ered és hogy mi módon egzisztál ebben az akaratban, itt lesz először vizsgálódásunk tárgya. — A perbeli *cselekmény (actio)*, mivel tartalmát előírások határozzák meg, nem tartozik ide; csak néhány mozzanatát tartalmazza a tulajdonképpeni morális cselekedetnek, mégpedig *külsőleges* módon. A tulajdonképpeni morális cselekedet szempontja tehát más, mint a bírói eljárásé.

114. §

A morális akarat joga tartalmazza a következő három oldalt:

a) a cselekedet *elvont* vagy *formális* jogát, hogy ahogyan végrehajtották a *közvetlen* létezésben, tartalma általában az *enyém* legyen, hogy így a szubjektív akarat *eltökéltsége*[64] legyen.

b) A cselekedet *különös* mozzanata annak a *belső* tartalma, *α)* hogyan van *számomra* ennek általános jellege meghatározva, mi az, ami a cselekedet *értékét* teszi, s amiért azt magamra nézve mértékadónak tartom — a *szándék*; *β)* tartalma, mint különös szubjektív létezésem *különös* célja — a *jólét*.

c) Ez a tartalom — mint *belső* egyúttal *általánosság*ává, magán- és magáértvaló *objektivitás*sá emelve — az akarat abszolút célja, a *jó*, a reflexió szférájában a *szubjektív* általánosság ellentétével, amely majd a *gonosz*, majd a *lelkiismeret*.

Függelék. Minden cselekedetnek, hogy morális legyen, elsősorban eltökéltségemmel kell összhangban lennie, mert a morális akarat joga, hogy létezésében csak az ismertessék el, ami belsőleg mint eltökéltség fennállott. Az eltökéltség csak azt a formális

mozzanatot illeti, hogy a külső akarat mint belső is legyen meg bennem. Ezzel szemben a második mozzanatban a cselekedet szándékára kérdezünk, azaz a cselekedet viszonylagos értékére reám való vonatkozásban. A harmadik mozzanat végül a cselekedetnek nem csupán viszonylagos, hanem általános értéke, a *jó*. A cselekedet első törése az, amely az eltökélt s a létező és létrehozott között van, a második törés aközött van, ami külsőleg mint általános akarat létezik, és ama belső különös rendeltetés között, amelyet én adok neki, a harmadik végül az, hogy a szándék legyen az általános tartalom is. A jó a szándék, az akarat fogalmává emelve.

Első szakasz

AZ ELTÖKÉLTSÉG ÉS A BŰN

115. §

A szubjektív akarat *végessége* a cselekvés közvetlenségében közvetlenül abban van, hogy cselekvése számára *feltételez* egy külső tárgyat sokféle körülménnyel. A *tett* változást idéz elő ezen a meglevő létezésen, s ennek *oka* akaratom általában, amennyiben a megváltoztatott létezésben az *enyém* elvont állítmánya rejlik.

Egy esemény, egy létrejött állapot *konkrét* külső valóság, amelyet ezért meghatározhatatlanul sok körülmény kísér. Minden egyes mozzanat, amely az ilyen körülmény *feltételének*, *alap*jának, *oká*nak mutatkozik s így a *maga* részéről hozzájárult létrejöttéhez, úgy tekinthető, hogy *felelős* érte, vagy legalább *részben felelős* érte [daß es Schuld daran *sei*, oder wenigstens Schuld daran *habe*]. A formális értelem ennélfogva egy gazdag eseménnyel (pl. a francia forradalommal) kapcsolatban választhat a számtalan körülmény között, hogy melyiket mondja amaz esemény okának.

Függelék. Nekem csak azt lehet betudni, ami eltökéltségemben volt, s a bűntettel kapcsolatban főképpen ez a fontos. De okolni valakit valamiért már csak azt az egészen külsőleges megítélést jelenti, hogy én tettem-e valamit, vagy nem; s hogy oka vagyok valaminek, még nem teszi azt, hogy a dolgot nekem lehet felróni.

116. §

Nem a saját tettem ugyan, ha olyan dolgok, amelyeknek tulajdonosa vagyok, s amelyek mint külső dolgok sokszoros összefüggésben állnak és hatnak (ahogyan önmagammal is mint testi mechanizmussal vagy mint élőlénnyel megtörténhet), másoknak ezáltal kárt okoznak. Ez a kár azonban csak *többé* vagy *kevésbé* terhel engem, mert azok a dolgok, bár általában az enyéim, de sajátos természetüknél fogva csak többé vagy kevésbé vannak alávetve uralmamnak, figyelmemnek stb.

117. §

A magától cselekvő akaratban, amikor a vele szemben létező dolgokra mint céljára irányul, megvan a kísérő *körülmények képzete*. De mivel, ezen előföltevés következtében, *véges*, azért a tárgyi jelenség *esetleges* az ő számára, s valami mást foglalhat magában, mint ami képzetében van. Az akarat joga azonban az, hogy *tettében* csak azt ismeri el *cselekedetének*, és csak azt vállalja a maga *hibájának*, amiről tudomása van célja előföltevéseiből, ami ezekből *eltökéltségében* benne volt. — A tett csak mint az akarat hibája számítható be. — Ez a *tudás joga*.

Függelék. Az akarat egy létező világot talál maga előtt, amelyre cselekvése irányul; de hogy erre képes legyen, kell hogy képzete legyen a létező világról, s csak ha ez megvolt a tudásomban, lehet engem igazán hibáztatni. Az akarat véges, mivel ilyen feltevéshez van kötve, vagy helyesebben, ilyen feltevéshez van kötve, mivel véges. Ha ésszerűen gondolkodom és akarok, nem a végesség ezen álláspontján vagyok, mert a tárgy, amelyre cselekvésem irányul, nem egy „más" velem szemben, de a végesség magán hordja az állandó határt és korlátozottságot. Egy más van velem szemben, amely csak esetleges, csak külsőleg szükségszerű, s összeeshet velem, vagy különbözhet tőlem. Én azonban csak az vagyok, ami szabadságomra vonatkozóan van, s a tett csak akkor akaratom bűne, ha tudok róla. Oidipusz, aki agyonütötte apját, anélkül, hogy tudta volna, nem vádolható apagyilkossággal, de a régi

törvényhozásokban a szubjektív mozzanatra, a beszámításra nem helyeztek akkora súlyt, mint manapság. Ezért keletkeztek a régieknél a menedékhelyek, hogy a bosszú elől menekülő védelmet és felvételt találjon.

118. §

A cselekedetnek továbbá, miután külső létezést nyert, amely összefüggése szerint külső szükségszerűségben minden irányban fejlődik, sokféle *következménye* van. A következmények, mint az az *alak*, amelynek *lelke* a cselekedet *célj*a, a cselekedetei (hozzá tartoznak a cselekedethez). Ugyanakkor azonban a cselekedet, mint a *külsőség*be helyezett cél, ki van szolgáltatva a külső hatalmaknak, amelyek egészen mást fűznek hozzá, mint amilyen magáértvalóan, s tovább sodorják távoli, idegen következményekhez. Éppígy az akarat joga, hogy csak az első következményeket *tudja be* magának, mert csak azok vannak benne *eltökéltség*ében.

Hogy mely következmények *esetlegesek* és melyek *szükségszerűek*, azért oly határozatlan, mert a belső szükségszerűség a végesen mint *külső* szükségszerűség, mint egyes dolgok egymáshoz való viszonya nyer létezést, mint olyan dolgoké, amelyek mint önállók közömbösek egymás iránt és külsőségesen találkoznak. Az az alapelv: a cselekedeteknél figyelmen kívül kell hagyni a következményeket, s ez a másik: a cselekedeteket a következményekből kell megítélni, s ezeket kell a helyesnek és jónak mértékévé tenni — mind a kettő egyformán elvont értelemre vall. A következmények, mint a cselekedet saját *immanens* alakulása, csak ennek természetét nyilvánítják ki, s nem egyebek, mint maga a cselekedet; ez tehát nem tagadhatja meg őket és nem hagyhatja figyelmen kívül. De megfordítva éppígy van olyan következmény, amely kívülről nyúl bele a cselekedetbe és esetlegesen járul hozzá, s aminek semmi köze magának a cselekedetnek természetéhez. — Annak az ellentmondásnak a fejlődése, amelyet a *végesnek szükségszerűsége* tartalmaz, a létezésben épp a szükségszerűség átcsapása az esetlegességbe és megfordítva. Cselekedni ennélfogva ebből a szempontból annyi, mint *kiszolgáltatni magát ennek a törvénynek*.

— Innen van, hogy a bűntettesnek javára válik, ha cselekedete kevesebb rossz következménnyel jár, mint ahogy a jó cselekedetnek bele kell törődnie abba, ha nem voltak következményei vagy kevesebb következménye volt. S innen van az is, hogy ha egy bűntett következményei teljesebben kibontakoztak, ezek a bűntettet terhelik. — A *heroikus* öntudat (mint a régiek tragédiáiban, az Oidipuszban stb.) a maga egyszerűségéből még nem haladt tovább a *tett* és *cselekedet*, a külső esemény s az eltökéltség és a körülmények ismerete különbségének reflexiójához, valamint a következmények széthullásához, hanem vállalja a bűnt a tett egész terjedelmében.

Függelék. Abban, hogy csak azt ismerem el, ami a képzetem volt, rejlik az átmenet a szándékhoz. Ugyanis csak azt lehet nekem felróni, amit a körülményekről tudtam. De vannak szükségszerű körülmények, amelyek minden cselekedethez kapcsolódnak, ha csak egyes közvetlen dolgot hozok is létre, s azok a következmények ennyiben az általánost alkotják, amelyet az magában foglal. A következményeket, amelyeket meg lehetne gátolni, nem láthatom ugyan előre, de ismernem kell az egyes tett általános természetét. A lényeges itt nem az egyes dolog, hanem az egész, amely a különös cselekedetnek nem a meghatározott mozzanatára vonatkozik, hanem általános természetére. Az átmenet az eltökéltségtől a szándékhoz mármost az, hogy tudnom kell nemcsak egyes cselekedetemet, hanem a vele összefüggő általánost is. Így fellépve az általános az, amit akartam — a *szándék*om.

Második szakasz

A SZÁNDÉK ÉS A JÓLÉT

119. §

A cselekedet mint külső létezés sokszoros összefüggés, amelyet végtelenül *egyediségek*re felosztva lehet vizsgálni, s a cselekedetet úgy lehet tekinteni, hogy *mindenekelőtt* csak *egy ilyen egyediséget érintett*. De az *egyedi*nek igazsága az *általános*, s a cselekedet meghatározottsága

magában nem külső egyediséggé elszigetelt tartalom, hanem a sokszoros összefüggést magában foglaló *általános* tartalom. Az eltökéltség, egy *gondolkodó*tól kiindulva, nem csupán az egyediséget tartalmazza, hanem lényegileg azt az *általános* oldalt is, — a *szándék*ot [*Absicht*].

Etimológiailag *Absicht* az *absztrakció*t[65] tartalmazza, részint az *általánosság* formáját, részint a konkrét dolog egy *különös* oldalának kiemelését. Az a törekvés, hogy a szándékkal igazoljunk egy cselekedetet, annyi mint elszigetelni egy egyes szempontot általában, amely állítólag a szubjektív lényege a cselekedetnek. — Az ítélet egy cselekedetről mint külső tettről, még annak meghatározása nélkül, jogos vagy jogtalan-e, egy *általános* állítmánnyal illeti azt a cselekedetet, pl. azzal, hogy gyújtogatás, ölés stb. — A külső valóság *egyediségek*re való osztottsága megmutatja, mi a *természete*: külső *összefüggés*. A valóságot elsősorban csak egyetlen ponton érintjük (ahogyan a gyújtogatás közvetlenül csak a fa egy kis pontjának érintésével történik, amit csak mondat fejez ki, nem ítélet), de e pont általános természete tartalmazza kiterjedését. Az élőnek az egyedi közvetlenül nem része, hanem szerve, amelyben az általános mint olyan jelen van, úgyhogy a gyilkosságnál nem egy darab hús mint valami egyedi dolog, hanem benne maga az élet szenved sérelmet. Egyrészt a szubjektív reflexió az, amely, nem ismerve az egyes és az általános logikai természetét, belebocsátkozik az egyediségekre való széthullásba és következményeibe, másrészt magának a véges tettnek természete, hogy ilyen elválasztható esetlegességeket tartalmaz. — A *dolus indirectus*[66] találmányának ezekben a megfontolásokban van az alapja.

Függelék. Természetesen úgy van, hogy egy cselekedetnél többé vagy kevésbé közrehathatnak a körülmények is. Gyújtogatásnál pl. megtörténhet, hogy nem üt ki tűz, másfelől, hogy a tűz tovább terjed, mint a tettes akarta. Mindamellett nem szabad itt különbséget tenni szerencse és szerencsétlenség között, mert az embernek cselekvően kell foglalkoznia a külvilággal. Joggal mondja egy régi közmondás: a kő, amelyet eldob kezünk, az ördögé. Azzal, hogy cselekszem, magam teszem ki magamat a szerencsétlenségnek: ennek tehát joga van hozzám, és saját akaratom létezése.

120. §

A *szándék joga* az, hogy a cselekedet *általános* minősége ne csak *magánvaló* legyen, hanem *tudatos* legyen a cselekvőben, tehát már szubjektív akaratában meglegyen. Megfordítva, a cselekedet *objektivitás*ának joga, ahogyan nevezhető, abban van, hogy a szubjektumtól mint *gondolkodó*tól tudottnak és akartnak bizonyuljon.

Ez a jog e belátáshoz magával hozza a gyermekek, gyengeelméjűek, őrültek stb. teljes vagy csekélyebb *beszámíthatatlanságát* cselekedeteiknél. — Ahogyan azonban a cselekedetek külső létezésük szerint esetleges következményeket zárnak magukba, úgy a *szubjektív* létezés is azt a határozatlanságot tartalmazza, amely az öntudat és a megfontoltság hatalmára és erejére vonatkozik. Ámde ez a határozatlanság csak a gyengeelméjűség, az őrültség s efféle, valamint a gyermekkor esetében jöhet tekintetbe, mert csak az ilyen határozott állapotok szüntetik meg a gondolkodás és az akaratszabadság jellegét, s engedik meg a cselekvő megfosztását attól a méltóságtól, hogy gondolkodó lény és akarat.

121. §

A cselekedet általános minősége a cselekedetnek általában változatos *tartalma*, visszavezetve az általánosság *egyszerű formá*jára. De a szubjektumnak mint magába reflektáltnak, tehát az objektív különösséggel szemben *különös*nek, céljában megvan a maga különös tartalma, amely a cselekedet meghatározó lelke. Az, hogy a cselekvő *különösség*ének ez a mozzanata bennefoglaltatik és megvalósult a cselekedetben, alkotja a *szubjektív szabadság*ot konkrétabb meghatározásban, a *szubjektum*nak azt a *jog*át, hogy *kielégülés*ét találja a cselekedetben.

Függelék. Én magamban, magamba reflektálva, még valami különös vagyok cselekedetem külsőségével szemben. *Célom* alkotja cselekedetem meghatározó tartalmát. Gyilkosság és gyújtogatás például mint általános még nem pozitív tartalma az Énnek mint a szubjektumnak. Ha valaki efféle bűntettet követett el, azt kérdezik, miért követte el. A gyilkosság nem a gyilkosság kedvéért

történt, hanem közrehatott itt még egy külön pozitív cél. Ha pedig azt mondanánk, hogy a gyilkosság gyilkolási vágyból történt, akkor már ez a vágy volna a szubjektum pozitív tartalma mint olyan, s a tett akkor e tartalom akarásának kielégítése volna. Egy tett *indítéka* tehát közelebbről az, amit a *morális* tényezőnek neveznek, s ennek ennyiben kettős értelme van: jelenti az általánost az eltökéltségben és a különöst a szándékban. Főképp az újabb időkben következett be az, hogy a cselekedeteknél mindig az indítékokat kérdezik, holott egyébként pusztán azt kérdezték: becsületes ez az ember? megteszi-e kötelességét? Most a szívet akarják nézni, s itt törést feltételeznek a cselekedetek objektív tartalma és a belső, az indítékok szubjektív mozzanata között. Természetesen szemügyre kell venni a szubjektum meghatározását: akar valamit, ami benne gyökerezik; vágyát akarja kielégíteni, szenvedélyének akar hódolni. De a jó és jogos is ilyen, nem csupán természetes, hanem ésszerűségem által tételezett tartalom: szabadságom, akaratom tartalmává téve, magának szabadságomnak tiszta meghatározása. A magasabb morális álláspont tehát az, hogy a cselekedetben találjunk kielégülést, s ne álljunk meg a törésnél az ember öntudata és a tett objektivitása között. E felfogásmódnak azonban mind a világtörténelemben, mind az egyének történetében korszakai vannak.

122. §

E különös révén a cselekedetnek szubjektív *értéke*, *érdekessége* van számomra. Szemben e céllal, a *szándék*kal *tartalma* szerint, a cselekedet közvetlen tényezője további tartalmában eszközzé fokozódott le Amennyiben az ilyen cél valami véges, ismét egy további szándék eszközévé fokozható le, s így tovább a végtelenségig.

123. §

E célok tartalma számára itt csak *α)* maga a formális tevékenység áll rendelkezésre — az, hogy a szubjektum abba, amit mint célját kell tekintenie és előmozdítania, beleveti magát *tevékenység*ével.

Ami iránt az emberek mint saját ügyük iránt érdeklődnek, vagy kell hogy érdeklődjenek, azért tevékenykedni akarnak. *β)* Tovább meghatározott tartalma azonban a szubjektivitás még elvont és formális szabadságának csak az ő *természetes szubjektív létezése*, szükségletek, hajlamok, szenvedélyek, vélekedések, ötletek stb. E tartalom kielégülése a *jólét* vagy *boldogság* a maga különös meghatározásaiban és az általánosban, a végesség céljai általában.

Ez a *viszony* álláspontja (108. §), amelyen a szubjektum a maga különbözőségévé határozódik meg, tehát *különös* számba megy, s ez az a hely, ahol fellép a természetes akarat tartalma (11. §). Ez az akarat azonban itt nem olyan, amilyen közvetlenül, hanem ez a tartalom a magába reflektált akarathoz tartozik, s így *általános* célhoz, a *jólét* vagy a *boldogság* céljához emelkedik, — ahhoz az állásponthoz, amelyen a gondolkodás az akaratot még nem ragadja meg a maga szabadságában, hanem tartalmáról mint természetes és adott tartalomról *elmélkedik*. Így volt ez pl. *Krőzus* és *Szolón*[67] korában.

Függelék. Ha megtalálták a boldogság meghatározásait, ezek nem igazi meghatározásai a szabadságnak, amely csak öncéljában, a jóban, igaz *a maga számára*. Itt fölvethetjük a kérdést: joga van-e az embernek ilyen nem-szabad célokat kitűzni magának, amelyek egyedül azon alapszanak, hogy a szubjektum élőlény? De az, hogy az ember élőlény, nem esetleges, hanem ésszerű, s ennyiben joga van ahhoz, hogy szükségleteit céljává tegye. Nincs abban semmi lealázó, hogy valaki él, s vele szemben nem áll semmi magasabb szellemiség, amelyben egzisztálni lehetne. Csak a készen találtnak fölemelése egy magából való teremtéssé adja a jó magasabb körét. Ez a különbözőség azonban nem zárja magába a két oldal összeférhetetlenségét.

124. §

Mivel magának az egyénnek *szubjektív* kielégülése is (beleértve a tiszteletben és hírnévben megnyilvánuló elismertetését is) benne foglaltatik a *magán- és magáértvalóan érvényes* célok megvalósításában, azért mind a kettő, az a követelmény, hogy csak az ilyen cél tűnjön akartnak és elértnek, s az a nézet, hogy az objektív és a szubjektív

célok kizárják egymást az akarásban, az elvont értelem üres állítása. Sőt, ez valami rosszá lesz, ha átmegy abba az állításba, hogy mivel a szubjektív kielégülés jelen van (mint *mindig* egy befejezett műben), azért ez a cselekvőnek *lényeges szándéka*, az objektív cél mint ilyen pedig csak *eszköz* volt ama cél eléréséhez. — Ami a szubjektum *mivolta*, az *cselekedeteinek sora*. Ha ezek a cselekedetek egy sor értéktelen produkció, akkor az akarás szubjektivitása éppoly értéktelen. Ha ellenben tetteinek sora szubsztanciális természetű, akkor az egyén belső akarata is az.

A szubjektum *különösségének* joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a *szubjektív szabadság* joga a forduló- és középpont az *ókor* és a *modern* kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre és a világ egy új formájának lett általános ható principiuma. Közelebbi alakulataihoz tartozik a szeretet, a romantika, az egyén örök üdvösségének célja stb. — azután a moralitás és a lelkiismeret, továbbá az egyéb formák, amelyek majd mint a polgári társadalom elve és mint a politikai alkotmány mozzanatai emelkednek ki, részben pedig általában a történelemben, különösen a művészet, a tudományok és a filozófia történetében lépnek fel. — A különösség elve mármost természetesen az ellentét egy mozzanata, s mindenekelőtt legalább *éppúgy* azonos az általánossal, mint ahogy különbözik tőle. Az elvont reflexió azonban megrögzíti ezt a mozzanatot különbségében az általánostól és ellentétében az általánossal szemben, s így olyan nézetét hozza létre a moralitásnak, hogy ez csak állandó ellenséges harc a saját kielégülése ellen, — az a követelmény:

„undorral tedd, amit a kötelesség parancsol."[68]

Éppen ez az értelem hozza létre a történelemnek azt a pszichológiai nézetét, amely minden nagy tettet és nagy egyént azzal tud kicsinyíteni és lealacsonyítani, hogy olyan hajlamokat és szenvedélyeket, amelyek a szubsztanciális működésben szintén megtalálták kielégülésüket, átalakít a cselekedetek fő szándékává és hatékony rugójává, mint a hírnevet, tiszteletet és más következményeket, általában azt a különös oldalt, amelyről előzőleg

kijelentette, hogy valami magában rossz. Ezen értelem szerint, mivel nagy cselekedetek és a tevékenység, amely ilyen cselekedetek sorában állt, nagyot hoztak létre a *világ*ban, s a *cselekvő egyén*nek hatalmat, tiszteletet és hírnevet szereztek, azért nem ama nagy illeti meg az egyént, hanem csak ez a különös és külsőséges, ami abból reá esett; mivel ez a különös — következmény, *azért* cél is volt, mégpedig maga az egyetlen cél. — Az ilyen reflexió a nagy egyének szubjektív mozzanatához tartja magát, amelyben maga áll, s *nem látja* meg ebben a magacsinálta hiúságban azt, ami ebben szubsztanciális. Nézete ez „a pszichológiai komornyikoknak, akik számára nincsenek hősök, nem azért, mert ezek nem hősök, hanem azért, mert azok csak a komornyikok".

Függelék. In magnis voluisse sat est[69] helyes értelme az, hogy az ember akarja a nagyot, de kell, hogy végre is tudja hajtani: különben az semmis akarás. A puszta akarás babérai száraz levelek, amelyek sohasem zöldelltek.

125. §

A szubjektív mozzanat a *különös* tartalommal, a *jólét*tel, mint magába reflektált, végtelen valami vonatkozik egyúttal az általánosra, a magánvaló akaratra. Ez a mozzanat, mindenekelőtt magán a különösségen tételezve, a *mások jóléte is*, — teljes, de egészen üres meghatározásban, *mindenki*nek jóléte. *Sok más* különösnek a jóléte általában akkor a szubjektivitás lényeges célja és joga is. Mivel azonban az ilyen különös tartalomtól különböző, *magán- és magáértvaló általános* itt még nem határozódott meg tovább, csak mint a *jog*, azért a különös ama céljai különbözhetnek ettől, lehet, hogy megfelelnek neki, de az is lehet, hogy nem.

126. §

Különösségem azonban, csakúgy mint másoké, általában csak annyiban jog, amennyiben *szabad lény* vagyok. Nem állhat meg tehát ellentmondásban ezzel a szubsztanciális alapjával; s egy szándék, amely az én jólétemre vagy mások jólétére irányul — s külö-

nösen ebben az esetben nevezik *morális szándék*nak — nem igazolhat *jogtalan cselekedetet.*

Korunknak egyik kiemelkedően legromlottabb alapelve, amely részint a 'jó szív' Kant előtti korszakából származik s pl. ismert megható drámai ábrázolások kvintesszenciája,[70] hogy *jogtalan* cselekedetekkel kapcsolatban az úgynevezett *morális szándék* iránt keltenek érdeklődést és rossz szubjektumokat állítólagos jó szívvel mutatnak be, azaz olyannal, amely a maga javát s talán mások javát is akarja. Részint azonban ismét fölmelegítették ezt a tanítást fokozott alakban, s a belső lelkesedést és a kedélyt, azaz a különösség *formáját* mint olyant tették meg kritériumául annak, hogy mi a helyes, ésszerű és kiváló. Eszerint bűncselekmények és vezető gondolataik, ha akár a leglaposabb, legüresebb ötletek s a legbalgább vélemények is, jogosak, ésszerűek és kiválóak azért, mert a *kedély*ből és a *lelkesedés*ből származnak. A közelebbit lásd alább a 140. § Megjegyzésében. — Figyelemre méltó egyébként az az álláspont, amelyen az ember jogát és javát itt vizsgálták, nevezetesen mint az egyes ember formális jogát és különös javát. Az úgynevezett *általános legfőbb jó*, az állam *java*, vagyis a valóságos konkrét szellem joga egészen más szféra, amelyben a formális jog éppolyan alárendelt mozzanat, mint az egyesnek java és boldogsága. Hogy az absztrakciónak egyik leggyakoribb balfogása, ha a magánjogot és a magánjólétet mint *magán- és magáértvalót* érvényesítik az állam általánosságával szemben, azt már fentebb (29. §) megjegyeztük.

Függelék. Ide tartozik az a híres felelet, amelyet egy pamfletírónak adtak, aki azzal mentegetődzött: kell tehát, hogy éljek. Nem látom be annak szükségességét — volt a válasz. Az élet nem szükségszerű a szabadság magasabb követelményével szemben. Ha a szent Crispinus[71] bőrt lop a szegényeknek szánt cipőkhöz, ez a cselekedet morális és jogtalan, s így érvénytelen.

127. §

A természetes akarat érdekeinek *különössége*, egyszerű *totalitás*ában összefoglalva, a személyes létezés mint *élet*. Ez *a végső veszélyben*

és a másvalaki jogos tulajdonával való kollízióban igénybe vehet egy *szükségjogot* (nem mint méltányosságot, hanem mint jogot), mert az egyik oldalon áll a létezés végtelen sérelme és benne a teljes jogtalanság, a másik oldalon csak a szabadság egy egyes korlátolt létezésének megsértése, amelyben egyúttal elismerik a jogot mint olyant és a csak *ebben* a tulajdonban sérelmet szenvedőnek jogképességét.

A szükségjogból folyik a kompetencia jótette, ti. hogy egy adósnak meghagyják a kéziszerszámait, mezőgazdasági felszerelését, ruháit, általában annyit a vagyonából, azaz a hitelező tulajdonából, amennyit megélhetéséhez, sőt rangjához illő megélhetéséhez, szükségesnek tartanak.

Függelék. Az életnek mint a célok összességének joga van az elvont joggal szemben. Ha pl. egy kenyér lopása révén tengethető, ez megsérti ugyan egy ember tulajdonát, de helytelen lenne ezt a cselekedetet közönséges lopásnak tekinteni. Ha az életben veszélyeztetett embernek nem volna megengedve, hogy így járjon el önfenntartása érdekében, akkor mint jog nélküli volna meghatározva, s életének vitássá tétele egész szabadságának tagadása volna. Az élet biztosításához persze sok mindenféle szükséges, s ha a jövőre nézünk, akkor ezekbe a részletekbe kell bocsátkoznunk. De szükséges csak az, hogy *most* éljünk, a jövő nem abszolút és az esetlegességnek van kiszolgáltatva. Ezért csak a közvetlen jelen szüksége jogosíthat fel jogtalan cselekedetre, mert mellőzésében ismét egy jogtalanságnak, mégpedig a legnagyobb jogtalanságnak elkövetése rejlene, nevezetesen a szabadság létezésének teljes tagadása. Itt a helye a kompetencia jótéteményének, amennyiben rokoni kapcsolatokban vagy más közeli viszonyokban az a jog rejlik, hogy az ember megkövetelje: ne essék teljesen a jognak áldozatául.

128. §

A szükség feltárja mind a jog, mind a jólét végességét és ezzel esetlegességét, — a szabadság elvont létezésének jogáét, anélkül, hogy ez mint a különös személy egzisztenciája volna, és a különös

akarat szférájának jólétéét a jog általánossága nélkül. Ezzel *tételezve* van egyoldalúságuk és idealitásuk, ahogyan önmagukon már a fogalomban meg van határozva; a jog meghatározta már (106. §) *létezését* mint a különös akaratot, s a szubjektivitás a maga átfogó különösségében maga a szabadság létezése (127. §), mint ahogy a szubjektivitás magánvalóan mint az akaratnak végtelen magára való vonatkozása a szabadság általánossága. A két mozzanat a jogon és a szubjektivitáson, így igazságukká, azonosságukká egyesülve, de elsősorban még *viszonylagos* vonatkozásban egymásra, alkotják a *jót* mint a *teljesült*, magán- és magáértvalóan meghatározott általánost, s a *lelkiismeretet* mint a magában tudó és magában a tartalmat meghatározó végtelen szubjektivitást.

Harmadik szakasz

A JÓ ÉS A LELKIISMERET

129. §

A *jó* az eszme, mint az akarat *fogalmának* és a *különös* akaratnak egysége — amelyben az elvont jog, a jólét, a tudás szubjektivitása és a külső létezés esetlegessége mint *magáértvalóan önállók* megszűntek, de ugyanakkor *lényegük szerint* benne *foglaltatnak* és *megmaradtak*. A jó tehát a *megvalósult szabadság, a világ abszolút végcélja.*

Függelék. Minden fok tulajdonképp az eszme, de a korábbi fokok az eszmét csak elvontabb formában tartalmazzák. Így pl. az Én mint személyiség szintén már az eszme, de legelvontabb alakban. A jó tehát a *tovább meghatározott* eszme, az akarat fogalmának és a különös akaratnak egysége. Nem elvont jogi fogalom, hanem tartalmas valami, aminek tartalmát mind a jog, mind a jólét alkotja.

130. §

A jólétnek ebben az eszmében nincs érvényessége magáértvalóan mint az egyes különös akarat létezésének, hanem csak mint *általános* jólétnek s lényegileg mint *magánvaló általános*nak, azaz a szabadság szerint; — a jólét nem jó a *jog* nélkül. Éppígy a jog nem jó a jólét

nélkül (a *fiat justitia*-nak ne legyen következménye a *pereat mundus*[72]). Mivel tehát a jó az a szükségszerűség, hogy valóságos legyen a szubjektív akarat által, s egyúttal ennek szubsztanciája, azért neki *abszolút joga* van szemben a tulajdon elvont jogával és a jólét különös céljaival. E mozzanatok mindegyikének, amennyiben megkülönböztetik a jótól, csak annyiban van érvényessége, amennyiben a jónak megfelelő és neki alá van rendelve.

131. §

A *szubjektív* akarat számára a jó éppígy a teljességgel lényeges, s amaz akaratnak csak annyiban van értéke és méltósága, amennyiben belátásában és szándékában megfelel a jónak. Mivel a jó itt még ez az *elvont eszméje* a jónak, azért a szubjektív akarat még nincs mint a jóba felvett és a jónak megfelelő tételezve. A szubjektív akarat tehát *viszony*ban áll a jóhoz, mégpedig abban a viszonyban, hogy a jó *kell* hogy szubsztanciája legyen a szubjektív akaratnak, hogy ez a maga céljává tegye és megvalósítsa a jót, — a jó viszont csak a szubjektív akaratban találja meg a közvetítést, amelynek révén a valóságba lép.

Függelék. A jó a különös akarat igazsága, de az akarat csak az, amivé tételezi magát: nem eredettől fogva jó, hanem csak munka által válhat azzá, ami. Másfelől a jó a szubjektív akarat nélkül maga csak absztrakció realitás nélkül: ezt csak a szubjektív akarat által kapja. A jó fejlődése ennek megfelelően a következő három fokot mutatja: 1. A jó számomra mint akaró lény számára különös akarat, s én tudom ezt; 2. azt mondjuk, ami jó és kifejtjük a jó különös meghatározásait; 3. végül a magáértvaló jó meghatározása, a jó különössége mint végtelen, magáértvaló szubjektivitás. E belső meghatározás a lelkiismeret.

132. §

A *szubjektív akarat joga*, hogy azt, amit érvényesnek kell elismernie, *belássa mint jót*, s hogy egy cselekedetet mint a külső objektivitásba lépő célt jogosnak vagy jogtalannak, jónak vagy rossznak,

törvényesnek vagy törvénytelennek tudják be neki aszerint, hogy mennyire *ismerte* értékét ebben az objektivitásban.

A *jó* általában az akarat lényege ennek *szubsztancialitás*ában és *általánosság*ában, — az akarat a maga igazságában; — ezért teljességgel csak a *gondolkodásban* és a *gondolkodás által* van. Az az állítás ennélfogva, hogy az ember nem tudja megismerni az igazat, hanem csak jelenségekkel van dolga, — hogy a gondolkodás árt a jó akaratnak, ez és efféle felfogások megfosztják a szellemet mind az intellektuális, mind minden erkölcsi értékétől és méltóságától. — Az a jog, hogy nem ismerek el semmit, aminek nem látom be az ésszerűségét, a szubjektum legfőbb joga, de szubjektív meghatározása következtében egyúttal *formális*, s vele szemben az *ésszerű*nek mint az objektívnek *joga* a szubjektum fölött szilárdan megmarad. — Formális meghatározása miatt a belátás éppúgy képes arra, hogy *igaz* legyen, mint arra, hogy puszta *vélekedés* és *tévedés* legyen. Hogy az egyén a maga belátásának ama jogához jusson, ez a még morális szféra álláspontja szerint az ő különös szubjektív műveltségére tartozik. Megkövetelhetem magamtól, és egyik szubjektív jogomnak tekinthetem, hogy *jó* okok alapján belátok egy kötelezettséget s meg vagyok *győződve* róla, sőt mi több, megismerem azt fogalmából és természetéből. De bármit követelek meggyőződésem kielégítésére egy cselekedet jó, megengedett vagy meg nem engedett voltától s ezzel beszámíthatóságától e tekintetben, ez nem érinti az *objektivitás jogát*. — A *jó*ba való belátás e joga különbözik a belátás jogától (117. §) a *cselekedet* mint olyan tekintetében; ez utóbbi szerint az objektivitás jogának az az alakja van, hogy, mivel a cselekedet olyan változás, amelynek egy valóságos világban kell léteznie, tehát ebben el akar ismertetni, azért általában meg kell felelnie annak, ami abban *érvényes*. Aki ebben a valóságban cselekedni akar, az *épp ezzel* alávetette magát törvényeinek, s elismerte az objektivitás jogát. Hasonlóképpen az *állam*ban mint az észfogalom *objektivitás*ában, a *bírói beszámítás* nem állhat meg annál, mit tart valaki olyannak, hogy megfelel eszének, vagy nem; nem állhat meg a szubjektív belátásnál a jogosságba vagy jogtalanságba, a jóba vagy rosszba, s azoknál a követelményeknél, amelyeket meggyőző-

désének kielégítésére állít fel. Ezen az objektív területen a belátás joga érvényes mint belátás a *törvényes*be vagy *törvénytelen*be, az *érvényes* jogba, s legközelebbi jelentésére szorítkozik, nevezetesen arra, hogy *ismeret* legyen mint *ismeretség* azzal, ami törvényes és ennyiben kötelező. A törvények nyilvánossága és az általános erkölcsök által az állam a belátás jogától megvonja a formális szempontot és azt az esetlegességet, amellyel e jog a szubjektum számára még rendelkezik ezen az álláspontón. A szubjektumnak az a joga, hogy ismerje a cselekedetet a *jónak* vagy *rossznak*, a törvényesnek vagy törvénytelennek meghatározásában, gyermekekkel, gyengeelméjűekkel, őrültekkel kapcsolatban azzal a következménnyel jár, hogy ebből a szempontból is csökkenti vagy megszünteti a beszámíthatóságot. Pontos határ azonban nem állapítható meg emez állapotok és beszámíthatóságuk számára. De pillanatnyi elvakultságot, a szenvedély ingerültségét, ittasságot, általában azt, amit az érzéki hajtóerők erejének neveznek (amennyiben az, ami megokolttá tesz egy szükségjogot (120. §), ki van zárva) alapul venni a beszámításban s magának a *büntett*nek és *büntethetőség*ének meghatározásában, s úgy tekinteni az ilyen körülményeket, mintha általuk a bűnöző *bűne* megszűnne: ez szintén azt jelenti (vö. 100. §, 119. § Megjegyz.), hogy nem a jog és az embernek kijáró tisztelet értelmében bánunk a bűnözővel, mert hiszen az ember természete éppen az, hogy lényegileg valami általános, nem pedig olyan lény, amelyről csak elvont-pillanatnyi és elszigetelt tudásunk van. — Ahogyan a gyújtogató nem elszigetelten ezt a hüvelyknyi fafelületet gyújtotta fel, amelyet a fáklyával megérintett, hanem benne az általánost, a házat, úgy mint szubjektum nem egyedi lénye *ennek* a pillanatnak, vagy a bosszú hevének ez az elszigetelt érzete; így állat volna, amelyet kártékonysága és ama veszélyessége miatt, hogy dührohamoknak van alávetve, fejbe kellene kólintani. — Az, hogy a bűntettesnek cselekedete pillanatában *világosan* kellett *elképzelnie* cselekedete jogtalanságát és büntethetőségét, hogy bűncselekménynek számíthassák be neki — ez a követelmény, amely látszólag megőrzi neki morális szubjektivitásának jogát, inkább megtagadja tőle a benne lakozó intelligens természetet, amely tevékeny jelenvaló-

ságában nincs hozzákötve a wolffi lélektan *világos képzete*ihez, s csak az őrület esetében annyira zavaros, hogy el van választva egyes dolgok tudásától és cselekvésétől. — Az a szféra, ahol ama körülmények mint a büntetés enyhítő körülményei jönnek tekintetbe, nem a jog szférája, hanem a *kegyelemé*.

133. §

A jónak viszonya a különös szubjektumhoz az, hogy *lényege* akaratának, amelynek így egyenesen *kötelezettsége* van ebben a viszonyban. Mivel a *különösség* különbözik a jótól és a szubjektív akaratba esik, azért a jónak meghatározása elsősorban csak az *általános elvont lényegiség*, a *kötelesség*. E meghatározásból következik, hogy a *kötelességet a kötelesség kedvéért* kell teljesíteni.

Függelék. Az akarat lényeges mozzanata számomra kötelesség: ha mármost nem tudok egyebet, csak azt, hogy a jó számomra kötelesség, akkor megállok még a kötelesség absztraktumánál. A kötelességet önmagáért kell teljesítenem, s az igaz értelemben vett saját objektivitásom az, amelyet a kötelességben megvalósítok: amikor ezt teszem, önmagamnál vagyok és szabad. A *kanti* filozófia érdeme és magas álláspontja az etikában az volt, hogy kiemelte a kötelesség e jelentőségét.

134. §

Mivel a cselekvés magának különös tartalmat és meghatározott célt követel, a kötelesség absztraktuma pedig még nem tartalmaz ilyent, azért az a kérdés támad: *mi a kötelesség?* E meghatározás számára egyelőre még semmi sincs előttünk, csak ez: cselekedni a *jog*ot és gondoskodni a *jólét*ről, az ember saját jólétéről és a jólétről általános meghatározásban, mások jólétéről (lásd a 119. §-t.).

Függelék. Ez ugyanaz a kérdés, amelyet Jézushoz intéztek, amikor azt akarták megtudni tőle, mit kell tenni az örök élet

elnyerése céljából; mert az általánost a jóban, az elvontat mint elvontat nem lehet megvalósítani, hozzá kell járulnia még a különösség meghatározásának.

135. §

Ezek a meghatározások azonban nem foglaltatnak benne magának a kötelességnek a meghatározásában, hanem mivel mind a kettő feltételes és korlátozott, épp ezzel hozzák létre az átmenetet a *feltétlen*nek magasabb szférájába, a kötelesség szférájába. Magának a kötelességnek, amennyiben a morális öntudatban van mint ennek lényege és általánossága, ahogyan ez az öntudat önmagán belül csak magára vonatkozik, ezzel csupán az elvont általánosság marad; meghatározása a *tartalom nélküli azonosság*, vagy az elvont *pozitívum*, a meghatározás nélküli.

Amilyen lényeges az, hogy az akarat tiszta, feltétlen önmeghatározását emeljük ki a kötelesség gyökereként — hiszen az akarat megismerése csak a *kanti* filozófia által nyerte szilárd alapját és kiindulópontját végtelen autonómiájának gondolata által (lásd a 133. §-t) —, épp annyira a ragaszkodás a pusztán morális álláspontho z, amely nem megy át az erkölcsiség fogalmába, ezt a nyereséget *üres formalizmus*sá fokozza le, s a morális tudományt fecsegéssé a *kötelességről a kötelesség kedvéért*. Erről az álláspontról immanens kötelességtan nem lehetséges; *kívülről* lehet ugyan anyagot meríteni s ezáltal *különös* kötelességekre ukkanni, de abból a meghatározásból, hogy a *kötelesség az ellentmondás hiánya* vagy a *formális egyezés magával*, amely nem egyéb, mint az *elvont meghatározatlanság* megállapítása, nem lehet átmenni különös kötelességek megállapításához, sem pedig ha ilyen különös tartalmat vizsgálunk a cselekvés számára, az az elv nem nyújt kritériumot annak eldöntésére, vajon az kötelesség-e, vagy nem. — Ellenkezőleg, minden jogtalan és immorális cselekvésmód igazolható ezen a módon. — A további *kanti* formula, egy cselekedetnek az a képessége, hogy *általános* maximának képzeljük,[73] egy állapot *konkrétabb* képzetéhez vezet ugyan, de magáértvalóan nem tartalmaz további elvet, csak az ellentmondás ama hiányát és a formális

azonosságot. — Az, hogy *nincs tulajdon*, magában véve éppoly kevéssé tartalmaz ellentmondást, mint az, hogy ez vagy az az egyes nép, család stb. nem egzisztál, vagy hogy egyáltalán *emberek nem élnek*. De ha már egyébként megállapítást nyert és feltételezzük, hogy tulajdonnak és emberéletnek kell lennie s azt tiszteletben kell tartani, akkor ellentmondás lopást vagy gyilkosságot elkövetni. Ellentmondás csak valamivel való ellentmondás lehet, ami van, valamilyen tartalommal, amely mint szilárd elv eleve alapul szolgál. Csak egy ilyen elvre vonatkozóan mondhatjuk, hogy egy cselekedet vagy egyezik vele, vagy ellentmond neki. De a kötelesség, amelyet csak mint olyant, nem valamilyen tartalom kedvéért kell akarni, a *formai azonosság* épp az, hogy minden tartalmat és meghatározást kizárunk.

Amaz örökös *kellés* további antinómiáit és alakulatait, amelyben a *viszony* pusztán morális álláspontja csak ide-oda vándorol, anélkül, hogy azokat meg tudná oldani és túljuthatna a kellésen, kifejtettem *A szellem fenomenológiájá*ban.[74]

Függelék. Fentebb kiemeltük a *kanti* filozófiának azt az álláspontját, amely azzal a megállapítással, hogy a kötelesség megfelel az észnek, fenséges. De azért itt fel kell tárnunk azt a hiányt is, hogy ez az álláspont minden tagolás nélkül való. Mert az a tétel: vizsgáld meg, lehet-e maximádat általános alapelvül felállítani, nagyon jó volna, ha már volnának meghatározott elveink arra nézve, mit kell tenni. Ha ugyanis egy elvtől azt kívánjuk, hogy egy általános törvényhozás meghatározása lehessen, akkor ez már feltételez egy tartalmat, s ha ez megvolna, az alkalmazás már könnyű lenne. Itt azonban maga az alapelv nincs meg, az a kritérium pedig, hogy ellentmondás ne legyen, nem hoz létre semmit, mert ahol nincs semmi, ott ellentmondás sem lehet.

136. §

A jónak elvont jellege miatt az eszme másik mozzanata, a *különösség* általában, a szubjektivitásba esik, amely magába reflektált általánosságában önmagának abszolút bizonyossága [Gewißheit] magá-

ban, a különösséget tételező, a meghatározó és döntő tényező — a *lelkiismeret* [Gewissen].

Függelék. Lehet a kötelességről nagyon fenségesen beszélni, s ez a beszéd magasabbra helyezi az embert. s kitágítja szívét, de ha nem megy tovább valamilyen meghatározáshoz, végül unalmassá válik: a szellem egy különösséget követel, amelyre jogosult. Ezzel szemben a lelkiismeret az a legmélyebb belső, magával való magánosság, amelyben eltűnt minden külső és minden korlátozottság, az az általános visszavonultság önmagába. Az embert mint lelkiismeretet nem béklyózzák többé a különösség céljai; ez lehet magas álláspont, a modern világé, amely először jutott el a tudathoz, ehhez az önmagába való alászálláshoz. Az előző érzékibb korokban valami külső és adott van az ember előtt, teszem vallás vagy jog: de a lelkiismeret a gondolkodásnak tudja önmagát, s tudja, hogy ez az én gondolkodásom az egyedüli, ami kötelező reám nézve.

137. §

Az igaz lelkiismeret az az érzület, hogy azt akarjuk, ami *magán- és magáértvalósága szerint* jó. Ennélfogva szilárd alapelvei vannak; ezek pedig a magáértvalóan objektív meghatározások és kötelességek. Ettől a tartalmától, az igazságtól való különbségében a lelkiismeret csak a *formális oldala* az akarat tevékenységének; az akaratnak mint *ennek* az akaratnak nincsen sajátos tartalma. De ezen alapelvek és kötelességek objektív rendszere s a szubjektív tudás egyesülése ama rendszerrel csak az erkölcsiség álláspontján jelenik meg. Itt a moralitás formális álláspontján a lelkiismeret e nélkül az objektív tartalom nélkül, így magáértvalóan önmagának végtelen formális bizonyossága, amely éppen ezért egyúttal *ennek* a szubjektumnak bizonyossága.

A *lelkiismeret* kifejezi a szubjektív öntudat abszolút jogosultságát, nevezetesen azt, hogy *magában* és *önmagából* tudja, mi a jog és kötelesség, s csak azt ismerje el, amit így a jónak tud, s ugyanakkor azt állítsa, hogy amit így tud és akar, *valóban* jog és kötelés-

ség. A lelkiismeret mint ez az egysége a szubjektív tudásnak és annak, ami magán- és magáértvaló, szentély, amelyhez hozzányúlni bűn lenne. Az azonban, hogy egy *meghatározott egyén* lelkiismerete megfelel-e a lelkiismeret ezen eszméjének, vajon az, amit *jónak tart* vagy mond, csakugyan jó-e, az egyedül ennek a megkövetelt jónak a *tartalmából* ismerhető fel. Ami jog és kötelesség, az mint az akaratmeghatározások magán- és magáértvaló ésszerű tényezője lényegileg sem egy egyén *különös* tulajdona, sem az érzetnek vagy egyéb valamilyen egyesnek, azaz az érzéki tudásnak *formájában*, hanem lényegileg *általános*, gondolatbeli meghatározásoknak, azaz a *törvények*nek és *alapelvek*nek formájában. A lelkiismeret tehát alá van vetve annak az ítéletnek, igaz-e vagy sem, s *önmagára* való hivatkozása közvetlenül eltér attól, ami lenni akar, szabály egy ésszerű, magán- és magáértvalóan érvényes általános cselekvésmód számára. Az állam ezért nem ismerheti el a lelkiismeretet a maga sajátos formájában, azaz mint *szubjektív tudás*t, mint ahogyan a tudományban sincs érvényessége a szubjektív *vélekedés*nek, a *kijelentés*nek és egy szubjektív véleményre való *hivatkozás*nak. Ami az igaz lelkiismeretben nem különböző, válhat különbözővé, s a tudás és akarás meghatározó szubjektivitása az, amely elválhat az igaz tartalomtól, magáért tételezheti magát, s a tartalmat *formá*vá és *látszat*tá fokozhatja le. A kétértelműség tehát a lelkiismeret tekintetében abban van, hogy egyrészt föltételezik a szubjektív tudás és akarás azonosságát az igazi jóval, s így a lelkiismeretet szent dolognak mondják és ismerik el, s másrészt, noha csak az öntudatnak magára irányuló szubjektív reflexiója, mégis igényt tart arra a jogosultságra, amely azt az azonosságot magát is csak magán- és magáértvalósága szerint érvényes ésszerű tartalmánál fogva illeti meg. A morális álláspontra, amint e műben megkülönböztetjük az erkölcsi álláspontról, csak a formális lelkiismeret tartozik. Az igaz lelkiismeretet itt csak azért említettük, hogy megadjuk különbségét és elhárítsuk azt a lehető félreértést, mintha itt, ahol csak a formális lelkiismeretet vizsgáljuk, az igaz lelkiismeretről volna szó. Ezt a csak ezután tárgyalandó erkölcsi érzület tartalmazza. A vallási lelkiismeret pedig egyáltalán nem tartozik ebbe a körbe.

Függelék. Ha a lelkiismeretről beszélünk, könnyen azt gondolhatjuk, hogy az formájánál fogva, amely az elvont belső, már önmagában az igaz. De a lelkiismeret mint az igaz önmagának az a meghatározása, hogy azt akarja, ami önmagában a jó és a kötelesség. Itt azonban előbb az elvont jóval van dolgunk, s a lelkiismeret még nélkülözi ezt az objektív tartalmat, még csak önmagának végtelen bizonyossága.

138. §

Ez a szubjektivitás mint az elvont önmeghatározás és csak önmagának tiszta bizonyossága éppúgy *elpárologtatja* magába a jog, a kötelesség és a létezés minden *meghatározottságát*, mint ahogyan azt az *ítélő* hatalmat jelenti, hogy egy tartalomra nézve csak magából határozza meg, mi jó, s egyúttal azt a hatalmat, amelynek az előbb csak elképzelt és *megkövetelt* jó a *valóságát* köszöni.

Az öntudat, amely általában eljutott ehhez az abszolút magára irányuló reflexióhoz, benne olyan öntudatnak tudja magát, amelyet semmiféle létező és adott meghatározás el nem ér és nem szabad, hogy elérjen. Mint általánosabb történeti alakulat (Szókratésznél, a sztoikusoknál stb.) az az irány, hogy az ember *befelé*, magában keresse s magából tudja és határozza meg, mi helyes és jó, olyan korszakokban jelenik meg, amikor az, ami mint a helyes és jó érvényes a valóságban és erkölcsben, a jobb akaratot nem tudja kielégíteni. Ha a szabadság létező világa hűtlen lett a jobb akarathoz, akkor ez nem találja meg magát többé az érvényes kötelességekben, s rajta kell lennie, hogy csak az eszmei bensőségben találja meg a valóságban elvesztett harmóniát. Ha így az öntudat megragadta és megszerezte formális jogát, most azon múlik a dolog, milyen jellegű az a tartalom, amelyet ad magának.

Függelék. Ha közelebbről tekintjük ezt az elpárolgást, s azt nézzük, hogy ebben az egyszerű fogalomban feloldódik és belőle kell, hogy kiinduljon minden meghatározás, akkor az elsősorban abban áll, hogy mindenről, amit helyesnek vagy a kötelességnek ismerünk el, a gondolat kimutathatja, hogy semmis, korlátolt és egyáltalán nem abszolút. Ezzel szemben a szubjektivitás, ahogyan

minden tartalmat elpárologtat magában, azt ismét kifejlesztheti magából. Mindazt, ami az erkölcsiségben keletkezik, a szellemnek ez a tevékenysége hozza létre. Másfelől hiánya ennek az álláspontnak, hogy pusztán elvont álláspont. Ha szabadságomat mint szubsztanciát tudom magamban, akkor tétlen vagyok és nem cselekszem. De ha cselekedetekhez megyek tovább, ha alapelveket keresek, akkor meghatározások után nyúlok, s a követelmény akkor az, hogy ezeket a szabad akarat fogalmából lehessen levezetni. Ha tehát helyes a jogot és a kötelességet a szubjektivitásba elpárologtatni, másfelől nem helyes, ha ez az elvont alap nem fejlődik ki ismét. Csak olyan korokban, amikor a valóság üres szellem és tartás nélküli egzisztencia, engedhető meg az egyes egyénnek, hogy a valóságos elevenségből a belső elevenségbe meneküljön vissza. Szókratész az athéni demokrácia pusztulásának idején lépett fel: elpárologtatta a létezőt és visszamenekült magába, hogy ott keresse a helyest és jót. A mi korunkban is megtörténik többé vagy kevésbé, hogy a tisztelet a fennálló helyzet iránt már nincs meg, s hogy az ember az érvényest mint az ő akaratát, mint a tőle elismertet akarja.

139. §

Ha az öntudat eljutott minden egyéb érvényes meghatározás hívságosságának belátásához és az akarat tiszta bensőségéhez, akkor éppúgy megvan a lehetőség arra, hogy az ember a *magán- és magáértvaló általánost* tegye elvévé, mint arra, hogy az *önkényt*, a *saját különösségét* az általános fölé helyezze és cselekvéssel realizálja — azaz, hogy *rossz* legyen.

A lelkiismeret mint formális szubjektivitás egyenesen az, hogy készen áll a *rosszba* való átcsapásra. A magáértvaló, magáért tudó és határozó magabizonyosság mind a kettőnek, a moralitásnak és a rossznak, közös gyökere.

A rossz eredete általában a szabadság misztériumában rejlik, azaz spekulatív szempontjában, abban, hogy szükségszerűen kilép az akarat *természetességéből* és *bensőséges* e természetességgel szemben. Az akarat természetessége az, amely mint magának az akaratnak ellentmondása és mint magával összeférhetetlen amaz ellentétben

létezést nyer, s így maga az akaratnak ez a *különössége*, az amely tovább mint a rossz határozódik meg. A különösség ugyanis csak mint *kettősség* van, itt a természetesség ellentéte az akarat bensőségével szemben, s ez ebben az ellentétben csak *viszonylagos* és formális magáértvaló lét, amely a tartalmát egyedül a természetes akarat meghatározásaiból merítheti, a vágyból, ösztönből, hajlamból stb. Ezekről a vágyakról, ösztönökről stb. mondják mármost, hogy jók *vagy* rosszak is *lehetnek*. De mivel az akarat azokat ebben az *esetleges* meghatározásban, amely nekik mint természetes jelenségeknek sajátjuk, s ezzel a formát, amelyet itt felvesz, magát a különösséget tartalma meghatározásává teszi, azért ellentétes az *általánosság*gal mint a belső objektív tényezővel, a jóval, amely egyszerre lép fel az akaratnak magára irányuló reflexiójával és a megismerő tudattal, mint a másik szélsőség a közvetlen objektivitáshoz, a pusztán természeteshez, s így az akarat e bensősége rossz. Az ember tehát egyszerre rossz mind *magánvalósága szerint*, vagyis *természettől fogva*, mind *magára irányuló reflexiója* által, úgyhogy sem a természet mint olyan, azaz ha nem volna a különös tartalmában megmaradó akarat természetessége, sem a *magára irányuló* reflexió, a megismerés általában, ha nem tartaná magát amaz ellentétben, magáértvalóan a rossz. — *A rossz szükségszerűségének* ezzel az oldalával éppúgy abszolút módon együtt jár, hogy ez a rossz meg van határozva mint az, ami szükségszerűen *ne legyen*, — azaz hogy meg kell szüntetni, *nem* úgy, hogy a kettéválás amaz első álláspontja egyáltalán ne tűnjön föl, — ellenkezőleg, ez választja el egymástól az esztelen állatot és az embert —, hanem úgy, hogy ne álljunk meg azon az álláspontón, s ne ragaszkodjunk a különöshöz mint lényegeshez az általánossal szemben, hogy túlmenjünk rajta, mert semmis. Továbbá, ami a rossz e szükségszerűségét illeti, a *szubjektivitás* mint e reflexió végtelensége az, amely ezt az ellentétet maga előtt találja és benne van. Ha megáll ennél az ellentétnél, azaz rossz, akkor ezzel *magáértvaló*, egyedinek tekinti magát és maga ez az önkény. Az egyedi *szubjektum* mint olyan ezért teljességgel *felelős az általa elkövetett rosszért*.

Függelék. Az elvont bizonyosság, amely tudja önmagáról, hogy mindennek alapja, azt a lehetőséget rejti magában, hogy akarja

a fogalom általános mozzanatát, de azt a lehetőséget is, hogy egy különös tartalmat tegyen meg elvvé és valósítson meg. A *rossz*hoz, amely az utóbbi, mindig hozzátartozik így az önmaga bizonyosságának absztrakciója, s jó *csak* az ember, mégpedig amennyiben rossz is lehet. A jó és a rossz elválaszthatatlan, s elválaszthatatlanságuk abban van, hogy a fogalom magának tárgya lesz, s mint tárgyban közvetlenül megvan benne a különbség meghatározása. A rossz akarat akar valamit, ami ellenkezik az akarat általánosságával, a jó ellenben igaz fogalmának megfelelően viselkedik. Ama kérdés nehézsége, hogyan lehet az akarat rossz is, rendszerint abból származik, hogy az akaratot csupán önmagához való pozitív viszonyában gondolják s mint meghatározottat mutatják be, amely magáértvaló, mint a jót. De a kérdésnek, honnan ered a rossz, most az a közelebbi értelme: hogyan jut a pozitívba bele a negatív? Ha a világ teremtésénél föltételezzük istent mint az abszolút pozitívumot, akkor, akárhogy szabódunk is, a negatív nem ismerhető fel ebben a pozitívban: mert ha föltesszük, hogy isten engedte a rosszat, akkor az ilyen passzív viszony elégtelen és semmitmondó. A mitológiai-vallási elképzelésben a rossz eredetét nem értik meg, azaz az egyiket nem ismerik fel a másikban, hanem csak egymásutánt és egymásmellettiséget képzelnek, úgyhogy a negatív kívülről jön a pozitívhoz. Ez azonban nem elégítheti ki a gondolatot, amely alapot, szükségszerűséget kíván, s a negatívat úgy akarja felfogni, hogy maga a pozitívban gyökerezik. A megoldás mármost, ahogyan a fogalom felfogja, már benne van a fogalomban: mert a fogalomnak, vagy konkrétabban szólva, az eszmének lényeges vonása, hogy megkülönbözteti magát és negatívan tételeződik. Ha megállunk pusztán a pozitívnál, azaz a tiszta jónál, amely állítólag eredettől fogva jó, akkor ez üres meghatározása az értelemnek, amely lerögzít ilyen elvontságot és egyoldalúságot, s azzal, hogy felveti a kérdést, ezt épp nehéz kérdéssé teszi. A fogalom álláspontjáról azonban úgy fogjuk fel a pozitivitást, hogy ez önmagától tevékenység és önmagának megkülönböztetése. A rossznak tehát, miként a jónak, az akaratban van az eredete, s az akarat a maga fogalmában jó is, rossz is. A természetes akarat magánvalósága

szerint az az ellentmondás, hogy megkülönbözteti magát önmagától, hogy magáértvaló és benső. Ha mármost azt mondanák, hogy a rossz azt a közelebbi meghatározást kapja, hogy az ember azért rossz, mert természetes akarat, ez ellenkeznék a közönséges felfogással, amely épp a természetes akaratot az ártatlan és jó akaratnak gondolja. De a természetes akarat szemben áll a szabadság tartalmával, s a gyermek, a műveletlen ember, akiknek természetes akarata van, ezért a beszámíthatóság alacsonyabb fokának vannak alávetve. Ha mármost az emberről beszélünk, nem a gyermeket, hanem az öntudatos embert gondoljuk; ha a jóról beszélünk, akkor a jónak tudását gondoljuk. Mármost persze a természetes, magánvalósága szerint, elfogulatlan, se nem jó, se nem rossz, de a természetes az akaratra mint szabadságra vonatkoztatva és mint a szabadság tudása a nem-szabad meghatározását tartalmazza, s ennélfogva rossz. Amennyiben az ember a természetest akarja, ez már nem a pusztán természetes, hanem a negatív szemben a jóval mint az akarat fogalmával. — Ha azonban az ember mármost azt mondaná, hogy, mivel a rossz a fogalomban rejlik és szükségszerű, azért az ember nem felelős, ha megragadja: erre azt kell felelni, hogy az elhatározás az ember saját ténykedése, szabadságának és felelősségének ténykedése. A vallási mítosz azt mondja, hogy az embert az teszi istenhez hasonlóvá, hogy megismerte a jót és a rosszat, s az istenhez való hasonlóság természetesen megvan, mivel a szükségszerűség itt nem természeti szükségszerűség, hanem az elhatározás épp a megszüntetése a jó és rossz e kettősségének. Mivel a jó is, a rossz is szemközt áll velem, választhatok a kettő között, mind a kettőre elhatározhatom magamat, s az egyiket csakúgy, mint a másikat fölvehetem szubjektivitásomba. A rossz természete tehát az, hogy az ember akarhatja, de nem kell szükségképpen akarnia.

140. §

Az öntudat a maga célján fel tud mutatni egy *pozitív* szempontot (135. §), amelyre szüksége van e célnak, mert ez a *konkrét valóságos* cselekvés eltökéléséhez tartozik. Az ilyen szempontot *kötelesség*nek

és *jeles szándék*nak tekintik. E szempontból az öntudat a cselekedetet jónak ítéli *mások számára* és *önmaga számára*, habár *benne* mint magába reflektáltban, amely tehát tudatában van az akarat általános mozzanatának, a cselekedet negatív lényeges tartalma ellenkezik ezzel a szemponttal. Ha *mások* számára ítéli jónak a cselekedetet, akkor az *képmutatás*, ha *önmaga* számára, akkor az még magasabb csúcsa annak a *szubjektivitásnak*, *amely az abszolútumnak vallja magát.*

A rossznak ez az utolsó legzavarosabb formája, amely a rosszat jóvá és a jót rosszá változtatja, s amelynél fogva a tudat annak a hatalomnak s ezért abszolútnak tudja magát, — a szubjektivitás legmagasabb csúcsa a morális álláspont, az a forma, amelyet korunkban öltött a rossz, mégpedig a filozófia által, azaz a gondolat olyan sekélyessége által, amely egy mély fogalmat ezzé az alakká torzított, s a filozófia nevet adta magának csakúgy, ahogyan a rossznak a jó nevét merészkedett adni. E Megjegyzésben röviden megadom e szubjektivitás megszokottá vált fő alakjait. Ami *a) a képmutatást* illeti, ez a következő mozzanatokat tartalmazza: *α)* az igazi általánosnak tudását, akár csupán a *jog* és *kötelesség* érzésének formájában, akár további ismeretük és megismerésük formájában; *β)* ama *különös* akarását, amely ellenkezik ezzel az általánossal, mégpedig *γ)* mint a két mozzanat *összehasonlító* tudását, úgyhogy maga az akaró tudat számára különös akarása mint rossz van meghatározva. Ezek a meghatározások kifejezik a *rossz lelkiismerettel való cselekvést*, még nem a képmutatást mint olyant. — Valamikor igen fontossá lett kérdés volt, vajon *egy cselekedet csak annyiban rossz-e*, hogy *rossz lelkiismerettel hajtották végre*, azaz az imént megadott mozzanatok *kifejlődött* tudatával.

Pascal[75] (*Les Provinciales*, 4. levél) az igenlő válaszból nagyon helyesen vonja le a következményt:

Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces franc-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable a force de s'y abandonner.*[76] —

* *Pascal* ugyanott idézi a kereszten függő *Krisztus* imádságát ellenségeiér is: *Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek;* — feleslege

Az öntudat szubjektív jogát, hogy a cselekedetet azon meghatározás alatt *tudja*, hogy önmagában jó vagy rossz-e, nem szabad a meghatározás *objektivitás*ának abszolút jogával úgy kollízióban gondolni, hogy a kettőt egymás iránt *elválaszthatóan közömbös*nek és *esetleges*nek képzeljük. Különösen ez a viszony volt az alapja az előző kérdéseknek is a *hatékony kegyelem*re[72] vonatkozóan. A rossz, formális oldalát tekintve, az egyén legsajátabbja, mert épp az ő szubjektivitása, amely teljességgel önmagáért tételezi magát, s ezzel teljességgel az egyén bűne (lásd a 139. §-t és az előző §-hoz írt Megjegyzést), s objektív oldalát tekintve az ember, *fogalma szerint* szellem lévén, ésszerű lény általában, s a magát tudó általánosság meghatározását teljességgel magában hordja. Nem bánnánk vele tehát a fogalmának kijáró tisztelettel, ha a jónak oldalát s vele rossz cselekedetének mint rossznak meghatározását elválaszthatnánk tőle, úgyhogy ez nem mint rossz számítódna be neki. Milyen határozottan vagy a világosság vagy homályosság mely fokán *fejlődött* ama mozzanatok tudata egymástól való különbözőségükben *megismeréssé*, s mennyiben hajtották végre egy rossz cselekedetet többé vagy kevésbé *formális* rossz lelkiismerettel, — ez a dolognak közömbösebb, inkább a tapasztalatot illető oldala.

b) A rossz azonban és a rossz lelkiismerettel való cselekvés még nem a *képmutatás*. Ebben hozzájárul a hamisság formális

---

kérés, ha az a körülmény, hogy nem tudták, mit csináltak, cselekedetüket úgy minősítette, hogy nem rossz, tehát nem szorul bocsánatra. Ugyanígy idézi *Arisztotelész* nézetét (Eth. Nicom. III, 2). Arisztotelész különbséget tesz aközött, vajon a cselekvő *οὐκ εἰδὼς*-e vagy *ἀγνοῶν*. A tudatlanság amaz esetében *nem szabad akaratból* cselekszik (ez a tudatlanság a *külső körülményekre* vonatkozik) (lásd fent 117. §), s a cselekedet nem tudható be neki. A másik esetről ellenben azt mondja Arisztotelész: „Minden rossz emberre jellemző, hogy nem ismeri fel, mit kell és mit nem szabad tennie, s épp ez a hiány (*ἁμαρτία*) az, ami az embereket igazságtalanokká és általában rosszakká teszi. Az, hogy nem tudnak választani jó és rossz között, nem azt jelenti, hogy a cselekedet önkénytelen (hogy nem tudható be), *hanem csak azt, hogy rossz.*" Arisztotelésznek persze mélyebb betekintése volt a megismerés és akarás összefüggésébe, mint amilyen egy lapos filozófiában megszokottá vált, amely azt tanítja, hogy a *nemismerés*, a *kedély* és a *lelkesedés* az erkölcsi cselekvés igazi elvei.

meghatározása, hogy a *rosszat* mint *jót* állítja *mások* elé, s magát általában külsőleg jónak, lelkiismeretesnek, jámbornak és effélének mutatja, ami ily módon csak fogás *mások* becsapására. A rossz ember azonban a maga egyéb jóttevésében vagy jámborságában, általában *jó okok*ban, *önmaga előtt* jogosultságot találhat a rosszra, amennyiben ezt általuk jóra fordítja a maga számára. Ez a lehetőség abban a szubjektivitásban rejlik, amely mint elvont negativitás valamennyi meghatározást magának alávetettnek és belőle eredettnek tud. Ehhez a megfordításhoz

c) számítandó mindenekelőtt az az alak, amely mint *probabilizmus* ismeretes. Ez elvvé teszi, hogy egy cselekedet meg van engedve és miatta a lelkiismeret nyugodt lehet, ha a tudat *valamilyen* jó okalapot tud kinyomozni számára, legyen az akár csak egy teológus *tekintélye*, jóllehet tudja, hogy más teológusok nagyon is eltérnek az ő ítéletétől. Még e felfogás mellett is megvan az a helyes tudat, hogy az ilyen okalap és tekintély csak *valószínűség*et [*Probabilität*] adhat, noha ez a körülmény elegendő a lelkiismeret megnyugtatásához. Ez az álláspont megengedi, hogy egy jó okalap olyan jellegű, hogy mellette más, legalább éppolyan jó okalapok lehetségesek. Az objektivitásnak azt a nyomát is felismerhetjük még itt, hogy *okalap* kell hogy legyen a meghatározó tényező. Mivel azonban a választás a jó és rossz között a sok *jó okalap*tól függ, amelyek közé ama tekintélyek is tartoznak, ezek az okalapok pedig oly nagyszámúak és ellentétesek, azért ebben egyúttal az is rejlik, hogy *nem* a dolog emez objektivitásának, hanem a *szubjektivitás*nak kell döntenie. Ennek következtében tetszés és önkény válik döntő tényezővé jó és rossz fölött, s ez aláássa mind az erkölcsiséget, mind a vallásosságot. Azt azonban, hogy saját szubjektivitásunk körébe esik a döntés, a probabilizmus még nem mondotta ki elvként, ellenkezőleg, mint megjegyeztük, azt állítja, hogy egy okalap a döntő. Ennyiben a probabilizmus még a képmutatás egy alakja.

d) A legközelebb eső magasabb fok: a jó akarat abban áll, *hogy a jót akarja:* az *elvont jó*nak ez az akarása eszerint elegendő, sőt az egyetlen követelmény ahhoz, hogy a cselekedet jó legyen.

Mivel a cselekedetnek mint *meghatározott* akarásnak tartalma van, az *elvont jó* pedig nem határoz meg semmit, azért a különös szubjektivitásnak van fenntartva, hogy a tartalomnak megadja meghatározását és teljesedését. Ahogyan a probabilizmusban annak számára, aki maga nem tudós Révérend Père, egy ilyen teológus tekintélye az, amelyre való hivatkozással egy bizonyos tartalom alárendelhető a *jó* általános meghatározásának, úgy itt minden szubjektum közvetlenül fel van ruházva ezzel a méltósággal, hogy az elvont jóba helyezze a tartalmat, vagy ami ugyanaz, hogy egy tartalmat alárendeljen egy általánosnak. Ez a tartalom csak egyik oldala a cselekedetnek mint konkrétnak általában; több oldala van, köztük olyan is, amelynél fogva azt talán bűnösnek és rossznak bélyegzik. A jónak az a meghatározása azonban, amelyet én mint szubjektum adok neki, az a jó, amelyet én *tudok* a cselekedetben, *a jó szándék* (111. §). Ezzel ellentét lép fel a meghatározások között; egyikük szerint a cselekedet jó, másikuk szerint azonban bűnös. Ugyanakkor, úgy látszik, fellép az a kérdés is a valóságos cselekedetnél, vajon a *szándék valóban jó-e*. Hogy azonban a jó *valóságos* szándék, annak nemcsak általában lehetségesnek kell lennie, hanem azon az álláspontón, ahol a szubjektumnak az elvont jó a meghatározó alapja, mi több, mindig lehetségesnek kell lennie. Ha egy cselekedet, amely jó szándékú, de más szempontokból bűnös és rossz, bajt okoz, akkor ez persze jó is, s úgy látszik, azon múlik a dolog, hogy e szempontok közül melyik a *leglényegesebb*. De ez az objektív kérdés itt elesik, vagy inkább magának a tudatnak szubjektivitása egyedül döntő az objektívra nézve. Ezenkívül *lényeges* és *jó* azonos jelentésűek; amaz éppolyan absztrakció, mint emez; jó az, ami az akaratra való tekintettel lényeges, s a lényeges e tekintetben épp az kell hogy legyen, hogy egy cselekedet számomra mint jó van meghatározva. Abból azonban, hogy bármilyen tetszés szerinti tartalmat alárendelünk a jónak, magában véve és közvetlenül az adódik, hogy ez az elvont jó, mivel semmiféle tartalma nincs, egészben csak arra redukálódik, hogy általában valami *pozitívat* jelent, — valamit, ami valamilyen tekintetben érvényes és közvetlen meghatározása szerint is mint lényeges cél érvényes lehet; — pl. jót tenni szegényekkel, gon-

doskodni magamról, életemről, családomról stb. Továbbá, ahogyan a jó az elvont, úgy ezzel a rossz is a tartalom nélküli, amely szubjektivitásomtól kapja meghatározását; s ebben az irányban is adódik az a morális cél, hogy a meghatározatlan rosszat gyűlöljük és kiirtsuk. — Lopás, gyávaság, gyilkosság stb. mint cselekedetek, azaz általában mint egy szubjektív akarat teljesítményei, közvetlenül úgy határozódnak meg, hogy *kielégülései* ilyen akaratnak s így valami *pozitív*at jelentenek. Hogy a cselekedetet jó cselekedetté tegyem, csakis attól függ, hogy ezt a pozitív szempontot a magam *szándéká*nak tudjam a cselekedetben, s ez a szempont a cselekedet ama meghatározására, hogy jó, a lényeges szempont azért, mert a jónak tudom szándékomban. Lopás azért, hogy az ember jót tegyen a szegényekkel, lopás, szökés a háborúból, kötelességből a maga élete iránt, vagy hogy gondoskodjék családjáról (hozzá talán még szegény családjáról) — gyilkosság, gyűlöletből és bosszúból, azaz hogy kielégítse önérzetét: érzi a maga jogát, a jogot általában, érzi másnak a roszszaságát, igazságtalanságát vele vagy másokkal szemben, általában a világgal vagy a *nép*pel szemben, érzi, hogy ennek a gonosz embernek az elpusztításával, aki magát a gonoszságot hordozza magában, legalább hozzájárul a rossznak kiirtásához —, mindezek ily módon, tartalmuk pozitív oldala révén, jó szándékká és ezzel jó cselekedetté lettek. *Nagyon csekély* értelmi műveltség elegendő ahhoz, hogy mint azok a tudós teológusok, minden cselekedet számára kitaláljunk egy pozitív oldalt, s ezzel egy jó okalapot és szándékot. — Így mondották, hogy tulajdonképpen nincs *rossz* ember, mert a rosszat nem a rossz kedvéért akarja, azaz nem akarja a *tiszta negatív*at mint olyant, hanem mindig valami *pozitív*at akar, tehát emez álláspont szerint valami jót. Ebben az elvont jóban eltűnt a *jó* és *rossz* különbsége s minden igazi kötelesség. Ezért az, hogy az ember pusztán a jót akarja és cselekedetét jó szándék vezeti: ez inkább a rossz, amennyiben a jót csak ebben az absztrakcióban akarja, s ezzel annak *meghatározás*át a szubjektum önkényének tartja fenn.

Itt a helye annak a hírhedt tételnek is: *a cél szentesíti az eszközt.* — Így magában véve az a kifejezés először triviális és semmit-

mondó. Éppoly határozatlanul azt lehet válaszolni, hogy egy szent cél csakugyan szentesíti az eszközt, de szentségtelen cél nem szentesíti. Ha a cél helyes, az eszközök is helyesek: ez tautologikus kifejezés annyiban, hogy az eszköz épp az, ami magában semmi, hanem másért van, s benne, a célban, van a meghatározása és értéke, — *ha ugyanis valóban eszköz.* — Ámde azt a tételt nem a puszta formális értelemben gondolják, hanem valami határozottabbat értenek rajta, tudniillik azt, hogy egy jó célért szabad, sőt bizonyára kötelesség is, eszközül használni valamit, ami magában egyáltalán nem eszköz, megsérteni valamit, ami magában szent, egy bűntettet tehát egy jó cél eszközévé tenni. Annál a tételnél előttünk lebeg egyfelől a határozatlan tudat az előbb említett *pozitív*nak dialektikájáról egyes jogi vagy erkölcsi meghatározásokban, vagy az ilyen éppúgy határozatlan általános tételekben: *ne ölj*, vagy: *gondoskodjál a magad jólétéről, a családod jólétéről.* A bíróságoknak, harcosoknak nemcsak joguk, hanem kötelességük az emberölés, de itt *pontosan meg van határozva* milyen fajta emberek és milyen körülmények teszik ezt megengedetté és kötelességgé. Így a magam és családom jólétét is magasabb céloknak kell alárendelnem és ezzel eszközökké lefokoznom. Amit azonban bűntettnek bélyegeznek, nem ilyen meghatározatlanul hagyott általánosság, amely még egy dialektikának van alávetve, hanem máris megvan meghatározott objektív elhatárolása. Amit mármost szembehelyeznek az ilyen meghatározással abban a célban, amely a bűntettet megfosztja természetétől, a szent cél, nem egyéb, mint a *szubjektív vélekedés* arról, ami jó és jobb. Ez ugyanaz, mint ami abban történik, hogy az akarás megáll az elvont jónál, hogy megszűnik ugyanis a jónak és rossznak, a jognak és jogtalanságnak minden magán- és magáértvaló és érvényes meghatározottsága, s az egyén érzésének, képzelésének és tetszésének tulajdonítják ezt a meghatározást. — A *szubjektív vélekedést* végül kifejezetten kimondják mint a jog és kötelesség szabályát, amennyiben

e) a meggyőződés, amely valamit helyesnek tart, kell hogy meghatározza egy cselekedet erkölcsi természetét. A jónak, amelyet akarunk, még nincsen tartalma; a meggyőződés elve mármost

azt a közelebbit tartalmazza, hogy egy cselekedet alárendelése a jó meghatározásának a *szubjektum* dolga. Ezzel egy erkölcsi objektivitás látszata is teljesen eltűnt. Az ilyen tanítás közvetlenül összefügg azzal a gyakrabban említett úgynevezett filozófiával, amely tagadja, hogy az *igaz* megismerhető, — s az akaró szellem igaza, a szellem ésszerűsége, amennyiben a szellem megvalósítja magát, az erkölcsi parancsok. Mivel az ilyen filozofálás az igazság megismerését üres hiúságnak állítja oda, amely túllépi a megismerésnek csupán a látszatot bemutató körét, azért közvetlenül a látszatot kell a cselekedet tekintetében is elvvé tennie, s ezzel az erkölcsit az egyén *tulajdonképpeni* világnézetébe és *különös meggyőződésé*be helyeznie. A lefokozás, amelybe így lesüllyedt a filozófia, a világ előtt természetesen nagyon is közömbös eseménynek tűnik fel, amely csak a tunya iskolai szóbeszéddel esett meg; de az ilyen nézet szükségszerűen beleformálódik az erkölcsinek mint a filozófia egy lényeges részének nézetébe, s csak azután jelenik meg a valóságon és a valóság számára, hogy mit jelentenek azok a nézetek. — Annak a nézetnek az elterjedése, hogy egyedül a szubjektív meggyőződés határozza meg egy cselekedet erkölcsi természetét, idézte elő, hogy azelőtt sok szó esett ugyan a *képmutatás*ról, de manapság már keveset beszélnek róla. Mert a rossznak képmutatássá való minősítése azon alapszik, hogy bizonyos cselekedetek *magán- és magáértvalóságuk* szerint vétkek, bűnök és bűntettek, hogy elkövetőjük szükségszerűen ilyeneknek tudja őket, amennyiben a jámborság és becsületesség alapelveit és külső cselekedeteit épp abban a látszatban tudja és elismeri, amelynek kedvéért visszaél velük. Vagyis a rossz tekintetében általában érvényes volt az az előföltevés, hogy az ember köteles megismerni a jót és hogy meg tudja különböztetni a rossztól. Mindenesetre pedig érvényes volt az az abszolút követelmény, hogy az ember ne kövessen el vétket és bűntettet, s hogy ezeket, amennyiben ember és nem barom, mint ilyeneket kell neki betudni. Ha azonban kijelentik, hogy a jó szív, a jó szándék és a szubjektív meggyőződés adja meg a cselekedetek értékét, akkor nincs képmutatás s általában nincs többé rossz, mert amit valaki tesz, a jó szándékok és indítóokok reflexiójával valami jóvá tudja tenni, s *meggyőződésé*nek

mozzanata révén az jó.* Így nincs többé bűntett és vétek önmagában, s a fent idézett nyílt, megkeményedett, zavartalan bűnös helyébe az az ember lépett, aki tudatában van a tökéletes igazolásnak a szándék és meggyőződés által. Jó szándékom a cselekedetemben és róla való meggyőződésem *teszi cselekedetemet a jóvá.* Amennyiben egy cselekedet megítéléséről van szó, ezen elv alapján csakis a cselekvőnek szándéka és meggyőződése, *hite* az, amely szerint ítélkezni kell róla, — nem abban az értelemben, ahogyan *Krisztus* hitet követelt az *objektív* igazságban, úgyhogy akinek rossz hite, azaz *tartalma* szerint rossz meggyőződése van, annak számára az ítélet is rossz, vagyis e rossz tartalomnak megfelelő lesz, hanem az *elvhűség* értelmében vett hit szerint, vajon az ember hű maradt-e cselekvésében a meggyőződéséhez, a formális szubjektív hűség értelmében, amely egyedül tartalmazza a kötelességszerűt. — A meggyőződés ezen elvével kapcsolatban, mivel a meggyőződés egyúttal mint valami *szubjektív* van meghatározva, szükségképp felmerül ugyan a *tévedés* lehetőségének gondolata is, ebben pedig egy magán- és magáértvaló törvény előföltevése rejlik. De *a törvény nem cselekszik,* csak a valóságos ember cselekszik, s tekintve az emberi cselekedetek értékét, amaz elv szerint csak az lehet a kérdés, mennyiben vette fel ama törvényt *a maga meggyőződésébe.* Ha azonban eszerint nem a cselekedeteket kell ama törvény szerint megítélni, azaz általában szerinte lemérni, akkor nem lehet belátni, minek kell még az a törvény és mire szolgáljon. Az ilyen törvény csak *külsőséges betűvé,* valóban üres szóvá fokozódott le, mert csak

* „Hogy erzése szerint teljesen *meg van győződve,* abban a legkevésbé sem kételkedem. De hány ember nem követte el a legrosszabb gaztetteket az ilyen érzett meggyőződésből. Így hát, ha ez a megokolás mindenütt mentségül szolgálhat, akkor *nincs* többé *ésszerű ítélet jó és rossz, tiszteletreméltó és megvetendő elhatározások*ról. Az *elvakultság*nak akkor azonos jogai vannak az ésszel, vagyis az észnek akkor egyáltalán nincsenek jogai, nincs érvényes tekintélye többé, hangja képtelenség; *az igazság azé, akinek nincsenek kételyei!*

Irtózom az ilyen tolerancia következményeitől, mert kizárólagos volna az esztelenség javára."

Fr. H. *Jacobi* Holmer grófhoz, Eutin 1800. aug. 5. Stolberg gróf vallásváltoztatásáról (Brennus. Berlin 1802. aug.).

meggyőződésem *teszi törvénnyé*, valamivé, ami engem kötelez és megköt. — Az ilyen törvény mellett szól isten és az állam tekintélye, évezredek tekintélye is, amikor e törvény volt az a kötelék, amely az embereket és minden ténykedésüket és sorsukat összefogja és fenntartja, — olyan tekintélyek, amelyek számtalan *egyéni meggyőződést* zárnak magukba. Ezekkel helyezem szembe az én *elszigetelt* meggyőződésem *tekintélyét* — érvényessége csak mint szubjektív meggyőződésem tekintély —; ezt az először óriásinak tűnő önhittséget elhárítja maga az elv, amely a szubjektív meggyőződést teszi szabállyá — Ha mármost a magasabb következetlenség, amelyet a sekélyes tudomány és rossz szofisztika által el nem űzhető ész és lelkiismeret hoznak be, elismeri ugyan *egy tévedés lehetőségét*, azzal, hogy a bűntett és a rossz általában tévedés, a hiba a minimumára redukálódik. Mert *tévedni emberi dolog* — ki ne tévedett volna erre meg arra nézve, vajon tegnap parajt vagy káposztát ettem-e ebédre s számtalan más, jelentéktelenebb és fontosabb dologban? Ámde a fontos és nem fontos különbsége elesik, ha egyedül a meggyőződés szubjektivitása és a mellette való kitartás a fontos. Ám a magasabb következetlenség egy tévedés lehetőségéről azonban, amely a dolog természetéből folyik, azzal a fordulattal, hogy a rossz meggyőződés tévedés csupán, valójában csak egy másik következetlenségbe tevődik át, a rosszhiszeműségébe. Egyszer állítólag a meggyőződés az, amin az erkölcsi [das Sittliche] és az ember legfőbb értéke alapszik, ezzel a legfőbbnek és szentségesnek nyilvánítják; máskor semmi egyébről nincs szó, csak egy tévedésről, amiről meg vagyok győződve, csekély és esetleges valami, — tulajdonképp valami külsőséges, amely *így vagy amúgy megeshetik* velem. Valóban az, hogy meg vagyok győződve, rendkívül csekély valami, ha semmi igazat meg nem ismerhetek; így közömbös, *hogyan* gondolkodom, s gondolkodásom számára csak amaz üres jó marad, az értelem absztraktuma. — Egyébként, hogy megjegyezzem még: a meggyőződés alapján való igazolás elvéből az a következmény adódik mások cselekvésmódjára nézve az én cselekvésemmel szemben, hogy ha az *ő* hitük és meggyőződésük szerint az én cselekedeteimet *bűntetteknek* tartják, *egészen helyesen járnak el*. Olyan következ-

mény ez, amelynél nemcsak nem nyerek semmit, hanem ellenkezőleg, csak a szabadság és becsület álláspontjáról a szolgaság és becstelenség viszonyába süllyedtem; nevezetesen az igazságosságban, amely magánvalósága szerint az enyém is, csak egy idegen szubjektív meggyőződést tapasztalok, s ha azt rajtam gyakorolják, csak azt érzem, hogy egy külső hatalom uralma alatt állok.

f) A legfőbb forma végül, amelyben ez a szubjektivitás tökéletesen megragadja és kifejezi magát, az az alak, amelyet *Platón*tól kölcsönzött névvel *iróniá*nak neveztek. De csak a nevet vették Platóntól. Ő azt *Szókratész*[78] egy beszédmódjáról használta, amelyet az egy személyes beszélgetésben a műveletlen és a szofista tudat képzelődése ellen az igazság és igazságosság eszméje védelmében alkalmazott, de csak azt a tudatot kezelte ironikusan, magát az eszmét nem. Az irónia csak *személyek* elleni beszélgetés magatartására vonatkozik. A személyes célzat nélkül a gondolat lényeges mozgása a dialektika, s *Platón* oly távol volt attól, hogy a dialektikát magában vagy éppenséggel az iróniát a végsőnek és magának az eszmének tekintse, hogy ellenkezőleg, a gondolatnak és még inkább egy szubjektív vélekedésnek ide-oda lengését az eszme szubsztancialitásában elmerítette és befejezte.* A szubjekti-

* Néhai kollégám, *Solger* professzor,[79] magáévá tette ugyan az *irónia* kifejezést, amelyet Fried. v. *Schlegel* úr írói pályájának egy korábbi szakában használt először és fokozott fel azzá a szubjektivitássá, amely önmagát tudja a legmagasabbnak. Ámde Solgernak az ilyen meghatározástól távol álló jobb érzéke és filozófiai belátása benne csak főleg a tulajdonképpeni dialektikusnak, a spekulatív elmélkedés hajtóerejének oldalát ragadta meg és tette magáévá. Egészen világosnak azonban azt nem találhatom, sem pedig nem tudom összeegyeztetni azokkal a fogalmakkal, amelyeket kifejt még utolsó, tartalmas, részletes művében: *Kritik* über die *Vorlesungen* des Herrn *August Wilhelm v. Schlegel über dramatische Kunst und Literatur* [*August Wilhelm v. Schlegel úr a drámai művészetről és irodalomról tartott előadásainak kritikája*] (Wiener Jahrbuch, VII. köt. 90 l. kk.). „Az igazi *irónia* (mondja ott Solger 92. l.) abból a szempontból indul ki, hogy az ember mindaddig, amíg ebben a jelen világban él, rendeltetését is a szó legmagasabb értelmében csak ebben a világban teljesítheti. Minden, amiről azt hisszük, hogy *túlmegy véges célokon, hiú* és *üres* képzelődés. — A legfőbb is cselekvésünk számára *határolt véges alakban* van jelen." Ez, helyesen értve, platonikus felfogás, s nagyon igaz, szemben az ugyanott előbb említett üres törekvéssel az *(elvont)* vég-

vitásnak, amely magát mint végső formát ragadja meg, itt még megvizsgálandó betetőzése csak az lehet, hogy magát még annak az elhatározásnak és döntésnek *tudja* az igazság, jog és kötelesség felett, amely az előző formákban már magánvalósága szerint megvan. Abban áll tehát, hogy tudja ugyan az erkölcsileg objektívat, de nem úgy, hogy megfeledkezve és lemondva magáról, elmélyed annak komolyságában és szerinte cselekszik, hanem, bár vonatkozik reá, azt egyben távol is tartja magától, s *magát* tudja annak, ami így *akar* és *határoz*, s *éppolyan jól* másképp is akarhat és határozhat. — Ti egy törvényt valóban és becsületesen magán- és magáértvalónak vesztek; én megengedem ezt, de tovább is megyek, mint ti, túl is megyek rajta, s *így vagy amúgy* hajthatom végre. Nem a dolog a kitűnő, hanem *én* vagyok kitűnő, s vagyok az úr a törvény és a dolgok felett, aki *csak játszik* velük tetszése szerint, s abban az ironikus tudatban, amelyben a legfőbbet pusztulni engedem, *csak magamat élvezem*. — Ez az alak nemcsak *hiúsága* a jogok, kötelességek, törvények minden erkölcsi *tartalmának*, — a rossz, mégpedig a magában egészen általános rossz, hanem hozzáteszi még a formát, azt a *szubjektív* hiúságot, hogy magát tudja minden tartalom e hiúságának, s hogy ebben a tudás-

---

telenbe. Az azonban, hogy a legfőbb [das Höchste] határolt *véges alak*ban van, mint az erkölcsi — az erkölcsi pedig lényegileg mint valóság és cselekedet van —, ez nagyon különbözik attól, hogy *véges* cél. Az alak, a végesnek formája, nem fosztja meg a tartalmat, az erkölcsöt, az ő szubsztancialitásától és a végtelenségtől, amelyet önmagában rejt. A továbbiakban azt mondja: „S éppen ezért (a legfőbb) *rajtunk oly semmis*, mint a legcsekélyebb, s *szükségszerűen elpusztul velünk és semmis érzésünkkel*, mert valójában csak istenben létezik, s ebben a pusztulásban felmagasztosul mint valami isteni, amelyben nem volna részünk, ha ennek az isteninek nem volna közvetlen jelenvalósága, amely épp valóságunk eltűnésében nyilvánul; a hangulat pedig, mely ezt közvetlenül megérzi az emberi dolgokban, a tragikus irónia." Az irónia önkényes neve nem volna baj, de abban van valami homályos, hogy a *legfőbb* az, ami *elpusztul* semmisségünkkel, s hogy csak valóságunk eltűnésében nyilatkozik meg az isteni, ahogy ugyanott a 91. oldalon is olvassuk: „Azt látjuk, hogy a hősök kezdenek kételkedni abban, ami a legnemesebb és legszebb az ő érzületeikben és érzéseikben, nemcsak a sikert illetően, hanem *forrásuk* és *értékük* tekintetében is, sőt, magának a *legjobbnak pusztulása* fölemel bennünket." (Nyilvánvaló gazemberek és

ban *magát* tudja az abszolútumnak. — Hogy ez az abszolút önelégültség mennyiben nem marad önmagának magános istentisztelete, hanem teszem *gyülekezet*et is alkothat, amelynek köteléke és szubsztanciája talán az is, hogy tagjai kölcsönösen biztosítják egymást lelkiismeretességükről, jó szándékaikról, e kölcsönös tisztaság öröméről, főképpen pedig arról, hogyan élvezik e magatudás és magakifejezés pompáját és a kényeztetés nagyszerűségét, — hogy az, amit *szépléleknek*[81] neveztek, a minden objektivitás hiúságában és ezzel önmagának valótlanságában elhamvadó nemesebb szubjektivitás, továbbá más alakulatok, mennyire rokon fordulatok a vizsgált lépcsőfokkal: — mindezt tárgyaltam *A szellem fenomenológiájá*ban, ahol ez összevethető *A lelkiismeret* című egész fejezettel, különösen az átmenet tekintetében is egy magasabb fokra általában, amely ott egyébként másképp van meghatározva.

Függelék. A képzelet tovább mehet és a rossz akaratot a jónak látszatává változtathatja a maga számára. Ha nem tudja is a rosszat természete szerint megváltoztatni, mégis a jónak látszatát kölcsönözheti neki. Mert minden cselekedetben van valami pozitív, s mivel a jónak meghatározása szemben a rosszal szintéu

---

bűntettesek igazságos pusztulása, amilyen pl. egy modern tragédia, *Die Schuld*[80] hőséé, büntetőjogi érdekű ugyan, de az igazi művészetet, amelyről itt szó van, nem érdekli.) Nagyon erkölcsös alakok tragikus pusztulása csak annyiban tud érdekelni, fölemelni és önmagával kibékíteni, amennyiben az ilyen alakok egyformán jogosult különböző erkölcsi hatalmakkal, amik szerencsétlenség által *összeutközés*be kerülnek, lépnek fel egymással szemben, s így most ezen ellentétességük következtében *bűnt* követnek el egy erkölcsi eszme ellen. Ebből kitűnik mind a kettőnek joga és jogtalansága, s egyúttal az igazi erkölcsi eszme megtisztultan és ezen az *egyoldalúságon* diadalmaskodva kiengesztelten kel fel bennünk. Eszerint nem a *legfőbb* bennünk az, ami elpusztul, s nem a *legjobbnak pusztulása*, hanem ellenkezőleg, az igaznak diadala *emel fel* bennünket. Hogy ez az igazi, tisztán erkölcsi érdeke az antik tragédiának (a romantikus tragédiában ez a meghatározás még tovább módosul), azt kifejtettem *A szellem fenomenológiájá*ban. Az erkölcsi eszme azonban az *összeütközés ama szerencsétlensége nélkül* s az e szerencsétlenségbe jutott egyének pusztulása nélkül *valóságos* és *jelenvaló* az erkölcsi világban s hogy ez a legfőbb *a maga valóságában nem semmisnek* mutatkozik, ezt célozza és eszközli a reális erkölcsi egzisztencia, az állam, s ez az, amit *az államban* az erkölcsi öntudat birtokol, szemlél és tud, s a gondolkodó megismerés felfog.

a pozitívra redukálódik, azt állíthatom, hogy a cselekedet a szándékomra való vonatkozásban jó. Így tehát nemcsak a tudatban, hanem pozitív oldaláról is a rossz kapcsolatos a jóval. Ha az öntudat a cselekedetet csak mások számára állítja be jónak, akkor ez a forma a *képmutatás*. Ha azonban a tettet önmagából mondja jónak, akkor ez még magasabb csúcsa a magát az abszolútumnak tudó szubjektivitásnak, amelynek számára eltűnt a jó és rossz, magán- és magáértvalósága szerint, s amely azt mondhatja annak, amit akar és képes. Ez az álláspontja az abszolút szofisztikának, amely törvényhozónak tolja fel magát, s a jó és rossz különbségét önkényére vonatkoztatja. Ami mármost a képmutatást illeti, ide tartoznak főképpen pl. a vallási képmutatók (a *Tartüffök*), akik alávetik magukat minden szertartásnak, magukban talán jámborak is, másfelől azonban mindent tesznek, amit akarnak. Manapság már keveset beszélnek képmutatókról, mert egyrészt ez a vád túl súlyosnak látszik, másrészt pedig a képmutatás, közvetlen alakjában, többé vagy kevésbé eltűnt. Ez a tiszta hazugság, a jónak ez az eltakarása most túlságosan átlátszóvá lett, semhogy fel ne ismernék, az a szétválasztás pedig, hogy az egyik oldalra teszik a jót, a másikra a rosszat, így már nem lehetséges, amióta a fokozódó műveltség az ellentétes meghatározásokat ingadozóvá tette. A finomabb alak ellenben, amelyet a képmutatás most fölvett, — a *probabilizmusé*. Ez abban van, hogy egy áthágást az ember a saját lelkiismerete előtt valami jónak igyekszik feltüntetni. Csak ott léphet fel, ahol a morálist és jót egy tekintély határozza meg, úgyhogy ugyanannyi tekintély van, mint okalap, hogy a rosszat jónak mondják. Kazuisztikus teológusok, különösen jezsuiták, az ilyen lelkiismereti eseteket feldolgozták és a végtelenségig szaporították.

Azzal mármost, hogy ezeket az eseteket a legnagyobb finomságig kidolgozzák, sok kollízió támad, s a jó és rossz ellentétei oly ingadozókká válnak, hogy az egyediségre vonatkozóan átcsapóknak bizonyulnak. Csak a *probabilist* kívánják, azaz a megközelítő jót, amelyet valamilyen okalappal, vagy valamilyen tekintéllyel bizonyítani lehet. Ennek az álláspontnak tehát az a sajátos meghatározása van, hogy csak egy absztraktumot tartalmaz, a konkrét tartalmat pedig mint valami lényegtelent állítják fel, s inkább

a puszta vélekedésnek engedik át. Így tehát lehetséges, hogy valaki egy bűntettet követett el és a jót akarta. Ha pl. meggyilkolnak egy gonosz embert, akkor a pozitív oldalnak azt lehet állítani, hogy ellenállni akartak a gonosznak, s ezt csökkenteni akarták. A probabilizmustól való továbbhaladás mármost abban van, hogy már nem másnak a tekintélye és állítása fontos, hanem maga a szubjektum, azaz az *ő* meggyőződése, s hogy csak *ezáltal* válhat valami jóvá. A hiányos itt az, hogy ez csak a meggyőződésre vonatkozik, s hogy nincs többé magán- és magáértvaló jog, amelynek ez a meggyőződés csak formája volna. Nem közömbös persze, megszokásból és illendőségből teszek-e valamit, vagy pedig azért, mert át vagyok hatva annak igazságától, de az objektív igazság különbözik is meggyőződésemtől; mert ez utóbbiban nincs is meg a jó és rossz különbsége, mivel meggyőződés mindig meggyőződés, s rossz csak az lenne, amiről nem vagyok meggyőződve. Ez mármost egy legmagasabb, a jót és rosszat eltörlő álláspont; emellett azonban megengedik, hogy ez a legmagasabb valami is ki van téve a tévedésnek, s ennyiben magasságából lebukva ismét esetlegessé válik, s úgy látszik, nem érdemel tiszteletet. Ez a forma mármost az *irónia*, az a tudat, hogy a meggyőződésnek ilyen elve nem sok vizet zavar s hogy ebben a legfőbb kritériumban csak önkény uralkodik. Ez az álláspont tulajdonképp a *fichtei* filozófiából eredt, amely szerint az Én az abszolútum, azaz az abszolút bizonyosság, az általános 'énség' [Ichheit], amely további fejlődése révén az objektivitáshoz megy tovább. Fichtéről tulajdonképp nem lehet azt mondani, hogy a gyakorlatban a szubjektum önkényét tette meg elvvé, de később a különös 'énség' értelmében *Friedrich v. Schlegel* magát ezt a különöst tette meg a jót és szépet illetően istennek, úgyhogy az objektív jó csak meggyőződésem egy alakulata, csak általam kap támaszt, s hogy én mint ura és parancsolója felléptethetem és eltüntethetem. Ha viszonyba kerülök valami objektívval, ez el is múlt számomra, s így egy óriási tér fölött lebegek, alakokat teremtve és elpusztítva. A szubjektivitás e legmagasabb álláspontja csak magas műveltségű korban jöhet létre, amikor a hit komolysága tönkre ment, s már csak minden dolog hívságosságában van a lényege.

Átmenet a moralitásból az erkölcsiségbe

141. §

A *jó* számára tehát, mint a szabadság szubsztanciális általános mozzanata, de még *absztraktum* számára éppannyira *követelünk* meghatározásokat általában és ezek elvét, amely azonban *azonos* a jóval, ahogyan a *lelkiismeret*, a meghatározásnak csak elvont elve számára meghatározásainak általánosságát és objektivitását követeljük. Mind a kettő, mindegyik magában így totalitássá emelve, meghatározás nélkülivé lesz, amelyet meg *kell* határozni. — De a két viszonylagos totalitásnak abszolút azonossággá való egyesülése már megtörtént *magánvalósága szerint* azzal, hogy épp a *tiszta magabizonyosságnak* ez a szubjektivitása, amely hívságosságában eltűnik a maga számára, *azonos* a jónak *elvont általánosságával;* a jónak és a szubjektív akaratnak azonossága, amely tehát *konkrét* és azoknak igazsága: az *erkölcsiség*.

A közelebbi a fogalom ilyen átmenetére nézve érthetővé válik a logikában. Itt csak annyit mondunk, hogy a korlátozottnak és végesnek természete — s ilyen itt az elvont jó, amely csak *kell hogy az legyen*, s az éppoly elvont szubjektivitás, amely csak *kell hogy jó legyen*, hogy *magánvalóan magukban* hordják ellentétüket, a jó a maga valóságát, s a szubjektivitás (az erkölcsi *valóság*ának mozzanata) a jót, de hogy egyoldalúságukban még nincsenek *tételezve* annak, amik *magánvalóságuk szerint*. Ezt a tételeztetést elérik negativitásukban, abban, hogy *egyoldalúságukban*, amikor mindegyik igyekszik magától elhárítani azt, ami *magánvalósága szerint* benne van, — amikor a jó [das Gute] szubjektivitás és meghatározás nélkül van, s a meghatározó elv, a szubjektivitás, a magánvaló nélkül — amikor magáértvaló totalitásokká alakulnak, akkor megszűnnek s ezzel mozzanatokká fokozódnak le, — ama *fogalom* mozzanataivá, amely nyilvánvaló lesz mint egységük s épp mozzanatainak e tételezettsége által kapott *realitás*t s így most mint *eszme* van, — mint fogalom. amely a meghatározásait realitássá alakította ki s egyúttal azonosságukban a *magánvaló* lényegük. — A szabadság létezése, amely közvetlenül mint a *jog* volt, az öntudat reflexiójában a *jóvá* határozódott meg.

A harmadik tehát, itt átmenetében mint e jó és a szubjektivitás igazsága, éppannyira a szubjektivitás és a jog igazsága. — Az *erkölcsi:* szubjektív érzület, de a magánvaló jogé. Hogy ez az eszme a szabadságfogalom *igazsága*, ez nem lehet valami feltételezett, amit az érzésből vagy máshonnan merítettek, hanem —a filozófiában — csak valami *bebizonyított* lehet. Ez a levezetése egyedül abban foglaltatik, hogy a jog és a morális öntudat önmagukban úgy mutatkoznak, hogy amaz eszmébe mint *eredményük*be mennek vissza. — Azok, akik azt hiszik, hogy a filozófiában ellehetnek bizonyítás és levezetés nélkül, ezzel azt mutatják, hogy még távol vannak első gondolatától annak, hogy mi a filozófia. Más dolgokról beszélhetnek, de filozófiai kérdésekhez nincs joguk hozzászólni azoknak, akik fogalom nélkül akarnak beszélni.

Függelék. Mind a két elv, amelyet eddig vizsgáltunk, az elvont jó csakúgy, mint a lelkiismeret, híján van ellentétének: az elvont jó elillan valami teljesen erőtlenné, amelybe bevihetek minden tartalmat, s a szellem szubjektivitása nem kevésbé tartalmatlanná lesz, mert hiányzik az objektív jelentése. Ezért támadhat a vágyódás olyan objektivitás után, amelyben az ember inkább szolgává alacsonyodik le s vállalja a teljes függőséget, csak hogy megmeneküljön az üresség és a negativitás kínjától. Ha újabban egyes protestánsok áttértek a katolikus vallásra, ez azért történt, mert belsejüket tartalmatlannak találták, s valami szilárd, egy támasz, egy tekintély után nyúltak, ha nem is épp a gondolat szilárdsága volt az, amelyet kaptak. A szubjektív és az objektív magán- és magáértvaló jó egysége az *erkölcsiség*, s benne a fogalom szerint megtörtént a megbékélés. Mert ha a moralitás az akarat formája általában a szubjektivitás szempontjából, az erkölcsiség nem csupán a szubjektív forma és az akarat önmeghatározása, hanem az, hogy fogalma, tudniillik a szabadság a tartalma. A jogos és a morális nem egzisztálhat magában, s kell, hogy az erkölcsi legyen hordozójuk és alapjuk, mert a jog híján van a szubjektivitás mozzanatának, amely viszont a morálnak egyedül sajátja, s így a két mozzanatnak magában nincs valósága. Csak a végtelen, az eszme valóságos: a jog csak egy egésznek ágaként egzisztál, mint egy önmagában szilárd fának felkúszó növénye.

AZ ERKÖLCSISÉG

142. §

Az erkölcsiség *a szabadság eszméje* mint az eleven jó, amelynek az öntudatban van a tudása, akarása, s cselekvése által van a valósága, mint ahogyan a cselekvésnek az erkölcsi létben van magán- és magáértvaló alapja és mozgató célja. Így az erkölcsiség *a szabadság fogalma*, amely *a létező világgá* és *az öntudat természetévé lett.*

143. §

Mivel az akarat és létezése *fogalmá*nak ez az egysége tudás — az akarat létezése a különös akaratot jelenti —, azért a tudat az eszme e mozzanatainak különbségéről jelen van, de úgy, hogy most mindegyik önmagában az eszme totalitása, s ez az ő alapja és tartalma.

144. §

α) Az objektív erkölcsi, amely az elvont jó helyébe lép, a szubsztancia, amelyet a szubjektivitás mint *végtelen forma* tesz *konkréttá*. A szubsztancia tehát *különbségek*et tételez magában, amelyeket így a fogalom határoz meg. Ezzel az erkölcsi szilárd *tartalmat* kap, amely magáértvalóan szükségszerű, s a szubjektív vélekedésen és tetszésen fölülemelkedve fennáll. Ezek a különbségek a *magán- és magáértvaló törvények* és *intézmények*.

Függelék. Az erkölcsiség egészében megvan mind az objektív, mind a szubjektív mozzanat: mind a kettő azonban az erkölcsiség formája csupán. A jó itt szubsztancia, azaz az objektívnak megtelítése a szubjektivitással. Ha az erkölcsiséget az objektív állás-

pontról nézzük, akkor azt lehet mondani, hogy az erkölcsös ember tudattalan önmagának. Ebben az értelemben jelenti ki Antigoné: senki sem tudja, honnan jönnek a törvények; ezek örökkévalók. Ez azt jelenti, hogy a magán- és magáértvaló, a dolog természetéből folyó meghatározások. De éppígy ennek a szubsztanciálisnak tudata is van, jóllehet ezt mindig csak egy mozzanat jellege illeti.

145. §

Az, hogy az erkölcsi az eszme e meghatározásainak *rendszere*, alkotja *ésszerűségét*. Ily módon az erkölcsi a szabadság, vagyis a magán- és magáértvaló akarat mint az objektív, a szükségszerűség köre. Ennek mozzanatai az *erkölcsi hatalmak*, amelyek az egyének életét irányítják, s amelyeknek az egyénekben mint akcidenciákban van a képzetük, megjelenő alakjuk és valóságuk.

Függelék. Mivel az erkölcsi meghatározások alkotják a szabadság fogalmát, ezért a szubsztancialitást vagyis az egyének általános lényegét jelentik, s az egyének csak mint valami akcidentális viszonylanak hozzá. Az egyén léte közömbös az objektív erkölcsiségnek; ez egyedül a maradandó és az a hatalom, amely irányítja az egyének életét. Az erkölcsiséget tehát mint az örök igazságosságot állították a népek elé, mint magán- és magáértvaló isteneket, akikkel szemben az egyének hiú sürgése-forgása csak hullámzó játék marad.

146. §

β) A szubsztancia ebben az ő *valóságos öntudat*ában ismeri magát s így a tudás tárgya. A szubjektum számára az erkölcsi szubsztancia, ennek törvényei és hatalmai egyfelől mint tárgy azt a viszonyt jelentik, hogy *vannak*, az önállóság legmagasabb értelmében, — egy abszolút, végtelenül szilárdabb tekintély és hatalom, mint a természet léte.

A Nap, a Hold, hegyek, folyók, általában a környező természeti tárgyak *vannak*. A tudat számára az a tekintélyük van, hogy

nemcsak általában *léttel bírnak*, hanem különös természettel is, amelyet a tudat érvényesülni enged, hozzá igazodik iránt uk való magatartásában, velük való foglalkozásában és használatukban. Az erkölcsi törvények tekintélye végtelenül magasabb, mert a természeti dolgok csak egészen *külsőséges* és *elszigetelt* módon mutatják be az ésszerűséget, s ezt az esetlegesség alakja mögé rejtik.

147. §

Másfelől nem jelentenek valami *idegent* a szubjektumnak, hanem ez a *szellem tanúságát* adja róluk mint *saját lényegéről*, amelyben *magaérzése* van, s benne mint magától megkülönbözetlen elemében él, — oly viszony ez, amely közvetlenül még azonosabb magánál a *hit*nél és *bizalom*nál is.

Hit és bizalom a kezdődő reflexióra tartoznak, s képzetalkotást és különbségtevést feltételeznek; — mint ahogy pl. különböző dolog lenne a pogány vallásban hinni és pogánynak lenni. Ama viszony, vagy helyesebben, ama viszony nélküli azonosság, amelyben az erkölcsi az öntudat valóságos elevensége, átmehet természetesen a hit és a meggyőződés viszonyába, s *további reflexió* által közvetített viszonyba, oly érveken alapuló belátásba, amelyek valamilyen különös célokból, érdekekből és tekintetekből is indulhatnak ki, félelemből vagy reményből vagy történeti előfeltevésekből. *Adekvát megismerésük* azonban a gondolkodó fogalomra tartozik.

148. §

Mint ezek a szubsztanciális meghatározások az erkölcsi törvények *kötelességek* az egyén számára, amelyek kötik akaratát. Az egyén különbözik tőlük mint a szubjektív és magában meghatározatlan, vagy mint különösen meghatározott, s így *úgy viszonylik* hozzájuk, mint szubsztanciájához.

Az etikai *kötelességelmélet* tehát, mint *objektív* elmélet — nem a morális szubjektivitás elve szerint fejtegetve, mert ez nem határoz

meg semmit (134. §) — ebben a *harmadik részben* az erkölcsi szükségszerűség körének rendszeres kifejtése. Ez a tárgyalásmód egyedül abban különbözik egy *kötelességelmélet* formájától, hogy a következőkben az erkölcsi meghatározások mint a szükségszerű viszonyok adódnak, de itt megálltak, s nem fűzik hozzá mindegyikükhöz azt az utómondatot: *ez a meghatározás tehát kötelesség az ember számára.* — Egy kötelességelmélet, amennyiben nem filozófiai tudomány, a létező viszonyokból veszi anyagát, s megmutatja ennek összefüggését a saját képzetcivel, általánosan található alapelvekkel és gondolatokkal, célokkal, ösztönökkel, érzetekkel stb., s mint érveket hozzáfűzheti minden kötelesség további következményeit a többi erkölcsi viszonyra, valamint a jólétre és a véleményre vonatkozóan. Immanens és következetes kötelességelmélet azonban nem lehet egyéb, mint kifejtése azoknak a *viszonyok*nak, amelyek a szabadság eszméje által szükségszerűek, s ennélfogva egész terjedelmükben *valóságosak*, az államban.

149. §

Mint *korlátozás* a megkötő kötelesség csak a határozatlan szubjektivitással vagy az elvont szabadsággal szemben jelenhet meg, s a természetes akarat vagy ama morális akarat ösztöneivel szemben, amely határozatlan javát a maga önkényéből határozza meg. Az egyén azonban inkább *szabadulását* találja meg a kötelességben, szabadulását részint attól a függőségtől, amelyben a puszta természeti ösztönnek engedelmeskedve áll, valamint attól a nyomottságtól, amelyet benne mint szubjektív különösségben kelt a morális reflexió arról, aminek lennie kell és ami lehetséges, részint attól a határozatlan szubjektivitástól, amely nem jut el a cselekvés létezéséhez és objektív meghatározottságához, s megmarad *magában* és mint valóságnélküliség. A kötelességben az egyén megszerzi szubsztanciális szabadságát.

Függelék. A kötelesség csak a szubjektivitás önkényét korlátozza és csupán az elvont jóval száll szembe, amelyhez a szubjektivitás ragaszkodik. Ha az emberek azt mondják: szabadok akarunk

lenni, ez elsősorban csak azt jelenti, elvontan szabadok akarunk lenni, s minden meghatározás és tagoltság az államban e szabadság korlátozásának számít. A kötelesség ennyiben nem a szabadságnak, hanem csak a szabadság absztrakciójának, azaz a szabadság hiányának korlátozása: eljutás a lényeghez, az affirmatív szabadság elnyerése.

150. §

Az erkölcsös, amennyiben az egyéni, a természet által meghatározott jellemen mint ilyenen reflektálódik, az *erény*. Ha az erény csupáncsak azt mutatja, hogy az egyén egyszerűen megfelel az ama viszonyokból folyó kötelességeknek, amelyekhez tartozik, akkor *derekasság*.

Azt, hogy *mit* kell tennie az embernek, *mik* a kötelességei, amelyeket teljesítenie kell, hogy erényes legyen, egy erkölcsi közületben könnyű megmondani, — csak azt kell tennie, ami neki körülményei között kifejezetten elő van írva és előtte ismeretes. A derekasság az az általános, amit tőle részint jogilag, részint erkölcsileg követelni lehet. A morális álláspont számára azonban könnyen mint valami alárendeltebb jelenik meg, amelyre nézve magától és másoktól még többet kell követelni; mert az embernek az a vágya, hogy valami *különös* legyen, nem elégszik meg azzal, ami a magán- és magáértvaló és általános; csak egy *kivétel*ben találja meg a sajátosság tudatát. — A derekasság *különböző oldalait* éppoly jól *erény*eknek is lehet nevezni, mert éppannyira az *egyén* tulajdonát alkotják — noha nem különös tulajdonát másokhoz képest. *Az* erényről való beszéd azonban könnyen az üres deklamációval határos, mert ezzel csak egy elvontról és határozatlanról beszélnek, mint ahogy az ilyen beszéd az érveivel és példázásaival az egyénhez mint önkényhez és szubjektív tetszéshez fordul. Egy létező erkölcsi állapotban, amelyben viszonyai teljesen kifejlettek és megvalósultak, a *tulajdonképpeni erények* csak rendkívüli körülmények és ama viszonyok összeütközése között van helye és valósága; — igazi *összeütközések* között, mert a morális reflexió mindenütt teremthet magának összeütközéseket, s valami

különösnek és hozott *áldozatok*nak tudatát adhatja magának. A társadalom és a közösség műveletlen állapotában ezért inkább az erénynek mint olyannak formája fordul elő, mert itt az erkölcsös és megvalósítása inkább egyéni tetszése és sajátos egyéni zseniális természete az egyénnek, mint ahogy a régiek különösen *Héraklész*nek tulajdonították az erényt. A régi államokban is, mivel bennük az erkölcsiség nem érlelődött egy önálló fejlődés és objektivitás e szabad rendszerévé, az egyének sajátos zsenialitásának kellett pótolnia ezt a hiányt. — Ennélfogva az erények elmélete, amennyiben nem pusztán kötelességelmélet, hanem átfogja a jellem különös mozzanatát, a természeti meghatározottságon alapuló vonásokat is, *szellemi természetrajz* lesz.

Mivel az erények az erkölcsös a különösre való alkalmazásában, s e szubjektív szempontból meghatározatlanok, azért meghatározásuk céljából fellép a több vagy kevesebb mennyiségi tényezője. Vizsgálatuk ennélfogva bevezeti a szemben álló hiányokat vagy bűnöket, amint ezt *Arisztotelész*nél látjuk, aki a különös erényt ezért helyes érzékkel, mint közepet határozta meg egy *túl sok* és *túl kevés* között. — A tartalom, amely a *kötelességek* és azután az *erények* formáját veszi fel, ugyanaz, mint az, amely *ösztönök* formájában jelenik meg (lásd a 19. §-hoz írt Megjegyzést). Az ösztönöknek is ugyanaz a tartalom az alapja, de mivel ez a tartalom bennük még a közvetlen akarathoz és a természetes érzéshez tartozik és nem érlelődött az erkölcsiség meghatározásává, azért bennük a kötelességek és erények tartalmával csak az elvont tárgy közös, amely, mint meghatározás nélküli önmagában, nem tartalmazza a jó vagy rossz határát az ösztönök számára. Vagyis az ösztönök a pozitívnak absztrakciója szerint *jók*, s viszont a negatívnak absztrakciója szerint *rosszak* (18. §).

Függelék. Ha egy ember ezt vagy azt az erkölcsös dolgot cselekszi, ezért még nem erényes, de igenis erényes akkor, ha a viselkedés e módja jellemének állandó vonása. Az erény inkább az erkölcsi virtuozitás, s ha manapság nem beszélnek annyit erényről, mint azelőtt, ennek az az oka, hogy az erkölcsiség már nem annyira egy különös egyéniség formája. Főleg a francia nép az, amely legtöbbet beszél erényről, mert náluk az ember inkább mutat

egyéni sajátosságot és természetes cselekvésmódot. A németek ellenben inkább gondolkodó természetűek, s náluk ugyanaz a tartalom az általánosság formáját kapja.

151. §

De az egyének egyszerű *azonosság*ában a valósággal az erkölcsös úgy jelenik meg, mint az egyének általános cselekvésmódja — mint *erkölcs* [Sitte] —, az erkölcsösnek *megszokása* pedig mint *második természet*, amely az első, pusztán természetes akarat helyébe lépett, s létezésük átható lelke, jelentősége és valósága, a mint világ élő és létező *szellem*, amelynek szubsztanciája így létezik először mint szellem.

Függelék. Ahogyan a természetnek megvannak a törvényei, ahogy az állat, a fák, a nap beteljesítik törvényüket, úgy az erkölcs az, ami a szabadság szelleméhez tartozik. A jog és a morál még nem szellem; az erkölcs: szellem. Mert a jogban a különösség még nem a fogalom különössége, hanem csak a természetes akaraté. Éppígy a moralitás álláspontján az öntudat még nem szellemi tudat. Ebben csak a szubjektumnak önmagában való értékéről van szó, azaz a szubjektum, amely a jó szerint a rossz ellen határozódik meg, még az önkény formáját mutatja. Itt ellenben, az erkölcsi álláspontón, az akarat mint a szellem akarata létezik, s szubsztanciális, magának megfelelő tartalma van. A pedagógia az emberek erkölcsössé tételének művészete: természetesnek tekinti az embert, s megmutatja az utat újjászületéséhez, első természetének egy második, szellemi természetté való változtatásához, úgyhogy ez a szellemi *szokássá* válik benne. A szokásban eltűnik a természetes és szubjektív akarat ellentéte, a szubjektum harca megtört. Ennyiben az erkölcsöshöz hozzátartozik a szokás, ahogyan hozzátartozik a filozófiai gondolkodáshoz is, mert ez megköveteli, hogy a szellem edzett legyen önkényes ötletekkel szemben s ezeket megtörje és legyűrje, hogy az ésszerű gondolkodásnak szabad útja legyen. Az ember meg is hal megszokásból, azaz, ha teljesen beleszokott az életbe, szellemileg és fizikailag eltompult, s a szubjektív tudat és szellemi tevékenység ellentéte

eltűnt. Mert az ember csak annyiban tevékeny, amennyiben nem ért el valamit, s erre vonatkozóan produkálni és érvényesíteni akarja magát. Ha ez megtörtént, eltűnik a tevékenység és elevenség, s az az érdeknélküliség, amely akkor fellép, szellemi vagy fizikai halál.

152. §

Az *erkölcsi szubsztancialitás* ily módon *jogá*hoz jutott, e jog pedig *érvényesség*éhez. Benne ugyanis eltűnt az egyes ember saját akarata és saját lelkiismerete, amely magáértvaló lenne és ellentétbe helyezkednék vele, mert az erkölcsi jellem a mozdulatlan, de meghatározásaiban a valóságos ésszerűséggé feltárulkozott általánost a maga mozgató céljának tudja, s felismeri, hogy méltósága, valamint a különös célok minden fennállása az általánosban gyökerezik és valóban az általánosban van. A szubjektivitás maga is a szubsztancia abszolút formája és egzisztáló valósága, s a különbség egyfelől a szubjektum és másfelől a szubsztancia mint a szubjektum tárgya, célja és hatalma között csak a forma különbsége, amely egyúttal éppoly közvetlenül el is tűnt.

A szubjektivitás, amely az egzisztencia talaja a szabadságfogalom számára (106. §) és a morális álláspontón még különbözik e fogalmától, az erkölcsi életben a vele adekvát egzisztenciája a fogalomnak.

153. §

Az *egyének joga*, hogy *szubjektíve rendeltessenek* a *szabadság*ra, abban teljesül, hogy az erkölcsi valósághoz tartoznak, mivel szabadságuk *bizonyosság*ának az ilyen objektivitásban van az *igazsága*, s ők az erkölcsi életben *saját* lényegüket, *belső* általánosságukat *valóban* birtokolják (147. §).

Egy apa azt kérdezte, hogyan adhatná fiának a legjobb erkölcsi nevelést. Erre egy pythagoreus azt felelte: úgy, hogy *oly állam polgárává* teszed, *amelynek jó törvényei vannak*. (A mondást másoknak is tulajdonítják.)

Függelék. Azok a pedagógiai kísérletek, amelyek az embert ki akarták vonni a jelen általános életéből és falun akarták nevelni (*Rousseau* az *Émile*-ben) hiábavalók voltak, mert nem sikerülhet az embert elidegeníteni a világ törvényeitől. Ha kell is magánosságban nevelni az ifjúságot, semmiesetre sem szabad azt hinni, hogy a szellemvilág fuvallata nem éri el végül ezt a magánosságot, s hogy a világszellem ereje gyenge volna ahhoz, hogy e távoli tájakat hatalmába kerítse. Az egyén csak abban jut jogához, hogy egy jó állam polgára.

154. §

Az egyének joga a *különösség*ükhöz éppúgy benne foglaltatik az erkölcsi szubsztancialitásban, mert a különösség az a külső megjelenési mód, amelyben az erkölcsi egzisztál.

155. §

Az általános és különös akaratnak ebben az azonosságában tehát *kötelesség* és *jog* egybeesik, s az embernek az erkölcsi által annyiban vannak jogai, amennyiben kötelességei vannak, s annyiban vannak kötelességei, amennyiben jogai vannak. Az elvont jogban nekem van jogom, s másvalakinek van kötelessége vele szemben, — a morális életben csak saját tudásom és akarásom, valamint jólétem jogának *kell* egyesülnie a kötelességekkel és objektívnak lennie.

Függelék. A rabszolgának nem lehetnek kötelességei és csak a szabad embernek vannak. Ha az egyik oldalon volna minden jog, s a másikon minden kötelesség, akkor az egész felbomlana, mert csak az azonosság az az alap, amelyhez itt ragaszkodnunk kell.

156. §

Az erkölcsi szubsztancia mint az, ami a magáértvaló öntudatot fogalmával egyesítve tartalmazza, *igazi szelleme* egy családnak és egy népnek.

Függelék. Az erkölcsi nem elvont, mint a jó, hanem intenzív értelemben valóságos. A szellemnek valósága van, ennek akcidenciái pedig az egyének. Az erkölcsivel kapcsolatban tehát mindig csak az a két szempont lehetséges, hogy vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy atomisztikusan járunk el, s az egyediségtől mint alaptól emelkedünk fölfelé; ez az utóbbi szempont szellem nélküli, mert csak összetételhez vezet, a szellem pedig nem egyedi valami, hanem egysége az egyedinek és általánosnak.

157. §

Ennek az eszmének fogalma csak mint szellem van, mint magát tudó és valóságos, mivel önmagának objektiválása, a mozgás a mozzanatainak formája által. E fogalom tehát:

A) a közvetlen vagy *természetes* erkölcsi szellem; — a *család.* Ez a szubsztancialitás átmegy egységének elvesztésébe, a megoszlásba és a viszonylagosnak álláspontjára, s így

B) polgári társadalom, a tagoknak mint *önálló egyeseknek* kapcsolata egy *általánosság*ban, amely épp ez önállóságnál fogva *formális.* Létrehozták ezt a kapcsolatot *szükségleteik* és a *jogrendszer,* mint a személyek és a tulajdon biztonságának eszközei, s egy *külső rend* az ő különös és közös érdekeik megóvására. Ez a *külsőleges állam,*

C) az *állami alkotmány*ban gyökerezik és foglalódik össze, amely a szubsztanciális általánosnak és a neki szentelt közéletnek célja és valósága.

Első szakasz

A CSALÁD

158. §

A családnak mint a szellem *közvetlen szubsztancialitás*ának meghatározása a *szeretet,* az, hogy a szellem *érzi* a maga egységét. Az ember érzi, hogy egyéniségének öntudata *ebben az egységben* mint

magán- és magáértvaló lényegiségben van, nem mint a magáértvaló személy, hanem mint *tagja* az egységnek.

Függelék. A szeretet általában azt jelenti, hogy egységben tudom magamat valaki mással, úgyhogy nem vagyok elszigetelve magamban, hanem öntudatomat csak magáértvaló létem feladásaként nyerem, s azáltal, hogy egységben tudom magamat a másikkal és a másikat velem. A szeretet azonban érzés, azaz az erkölcsiség a természetesnek formájában; az államban nem létezik többé; itt tudják, hogy az egység a törvény, itt a tartalomnak ésszerűnek kell lennie, s nekem ezt ismernem kell. A szeretet első mozzanata az, hogy nem akarok önálló személy lenni magamban, s hogy, ha az volnék, hiányosnak és nem teljesnek érezném magamat. A második mozzanat az, hogy egy más személyben megnyerem magamat, érvényesülök benne, ő pedig ugyanazt eléri bennem. A szeretet tehát a legnagyobb ellentmondás, amelyet az értelem nem képes megoldani, mert nincs keményebb dolog, mint az öntudat e pontszerűsége, amelyet tagadok, s amelyet mégis mint affirmatívat kell bírnom. A szeretet az ellentmondás létrehozása és feloldása egyszerre. Mint a feloldás a szeretet az erkölcsi egyesség.

159. §

A *jog*, amely az *egyest* a családegység alapján megilleti, s amely elsősorban élete magában ebben az egységben, csak akkor lép fel a *jog*nak mint a *meghatározott egyediség* elvont mozzanatának *formájá*ban, amikor a család felbomlófélben van. Ekkor a család tagjai érzületükben és valóságukban önálló személyekké lesznek, s ők, akik azelőtt csak bizonyos mozzanatot képviseltek a családban, most az elkülönülésben megkapják részüket, de csak külsőséges módon (mint vagyont, eltartást, nevelési költséget és hasonlót).

Függelék. A család joga tulajdonképpen abban áll, hogy szubsztancialitása létezzék. Ez tehát jog a külsőséggel és az ebből az egységből való kilépéssel szemben. Ámde ezzel szemben a szeretet ismét érzés, valami szubjektív, amelynek ellenében az egyesség nem érvényesülhet. Ha tehát az egyességet követelik,

ez csak olyan dolgokra vonatkozóan lehetséges, amelyek természetük szerint külsőségesek, s nem az érzés határozza meg őket.

160. §

A család beteljesül a következő három mozzanatban:
a) közvetlen fogalmának alakjában mint *házasság;*
b) a család külső létezésében, *tulajdon*ában és *jószág*ában és a róla való gondoskodásban;
c) a gyermekek *nevelés*ében és a család felbomlásában.

A) A HÁZASSÁG

161. §

A házasság mint a *közvetlen erkölcsi viszony először is* a *természetes* elevenség mozzanatát tartalmazza, mégpedig mint szubsztanciális viszonyt az elevenséget a maga totalitásában, nevezetesen mint a *nem* [Gattung] valóságát és folyamatát. De az öntudatban *másodszor* a természetes nemeknek csak *belső* vagyis *magánvaló* s éppen ezért egzisztenciájában csak külső *egysége szellemi,* öntudatos szeretetté változik át.

Függelék. A házasság lényegileg erkölcsi viszony. Régebben, különösen a legtöbb természetjogban a házasságot csak fizikai oldaláról nézték, aszerint, ami természettől fogva. Csak mint nemi viszonyt tekintették, s minden út a házasság többi meghatározásához zárva maradt. Épp oly durva azonban, ha a házasságot pusztán mint polgári szerződést fogják fel — olyan felfogás, amely még Kantnál is előfordul, ahol a kölcsönös akaratelhatározás az egyénekre nézve szerződést köt, s a házasságot kölcsönös szerződésszerű viszony formájává alacsonyítják le. A harmadik éppúgy elvetendő felfogás az, amely a házasságot csak a szerelembe helyezi, mert a szerelem, mivel érzés, megengedi az esetlegességet minden tekintetben, ez pedig nem szabad, hogy az erkölcsinek alakja legyen. A házasságot tehát közelebbről úgy kell meghatározni, hogy az a jogos-erkölcsi szeretet, amely által eltűnik belőle az, ami benne mulandó, szeszélyes és pusztán szubjektív.

162. §

A házasság szubjektív kiindulópontjaként inkább ama két személynek, aki e viszonyba lép, *különös hajlandósága*, vagy a szülők *gondoskodása* és elgondolása stb. jelenhet meg. Az objektív kiindulópont azonban a személyek szabad beleegyezése, mégpedig abba, hogy *egy személyt alkossanak*, természetes és egyes személyiségüket feladják amaz egységben, amely e tekintetben önkorlátozás, de éppen mert ebben szubsztanciális öntudatukat kapják, felszabadulásuk.

Objektív rendeltetésünk, tehát erkölcsi kötelességünk a házasság állapotába lépni. Hogy milyen jellegű a külső kiindulópont, az természeténél fogva esetleges, s különösen a reflexió műveltségétől függ. Az egyik szélsőség az, hogy a dolog a jóindulatú szülők elgondolásából indul ki; a cél az egymásnak szánt személyek szeretetben való egyesülése, s az erre való hajlandóság úgy keletkezik bennük, hogy már megismerkedésükkor tudják, hogy egymásnak szánták őket. A másik az, hogy a vonzalom a személyekben mint *ezekben* a végtelenül különösökben jelenik meg először. — Ama szélsőség, vagy általában az az út, amely a házasodás elhatározásával kezdődik s amelyben a vonzalom mint következmény lép fel, úgyhogy a tényleges házasságban most a kettő egyesítve van, maga az erkölcsösebb útnak tekinthető. — A másik szélsőségben a *végtelenül különös* sajátosság az, amely érvényesíti igényeit és a modern világ szubjektív elvével (lásd fentebb a Megjegyzést a 124. §-hoz) függ össze. — A modern drámákban és más művészeti ábrázolásokban azonban, ahol a nemi szerelem a fő érdek, az átható fagyosságú elem, amelyet benne találunk, az ábrázolt szenvedély forróságává hevül a vele kapcsolatos teljes *esetlegesség* által, nevezetesen azáltal, hogy az egész érdeket úgy mutatják be, mintha csupán *ezeken* a személyeken nyugodnék, ami *rájuk* nézve csakugyan végtelen fontosságú lehet, de *magánvalósága szerint* nem az.

Függelék. Olyan népeknél, amelyeknél a női nem kisebb tiszteletben áll, a szülők önkényük szerint rendelkeznek a házasságról, anélkül hogy megkérdeznék az egyéneket, ezek pedig eltűrik ezt, minthogy az érzés különössége még nem vet fel igényeket. A

leánynak csak általában az fontos, hogy férjet kap, a férfiúnak pedig az, hogy asszonyt. Más körülmények között vagyoni tekintetek, összeköttetés, politikai célok lehetnek döntők. Itt nagy bajok eshetnek meg, mert a házasságot más célok eszközévé teszik. A modern időkben ezzel szemben a szubjektív kiindulópontot tekintik egyedül fontosnak, azt, hogy a házasulandók *szerelmesek* egymásba. Azt képzelik itt, mindenkinek várnia kell, amíg ütött az ő órája, s az ember csak egy bizonyos egyént ajándékozhat meg szerelmével.

163. §

A házasság *erkölcsi* mozzanata ennek az egységnek mint szubsztanciális célnak tudatában áll, tehát a szeretetben, a bizalomban és az egész egyéni egzisztencia közösségében. Ebben az érzületben és valóságban a természetes ösztön oly természeti mozzanat módozatává süllyed le, amely épp kielégülésében rendeltetésszerűen megszűnik. A szellemi kötelék érvényesíti a *maga jogát* mint a szubsztanciális mozzanat, tehát mint az, ami felette áll a szenvedélyek és a múló különös tetszés esetlegességének, s *magánvalósága szerint* felbonthatatlan.

Megjegyeztük fentebb (75. §), hogy a házasság, lényeges alapját tekintve, nem szerződéses viszony, hiszen lényege épp az, hogy a maga egyediségében önálló személyiség, szerződés-álláspontjáról kiindulva, *megszüntesse* ezt az álláspontot. A személyiségek azonosulása, amely a családot *egy személlyé* és a család tagjait akcidenciákká teszi (a szubsztancia pedig lényegileg az akcidenciáknak őhozzá való viszonya (lásd *A filozófiai tudományok enciklopédiáját*,[82] az erkölcsi szellem. Ez magáértvalóan — megszabadulva a sokféle külsőségtől, amely létezésében hozzátapadt, amikor megtestesült *ezek*ben az egyénekben és a jelenségvilágnak az időben és többféleképpen meghatározott érdekében — kiemelkedett mint alak a képzelet számára és tisztelet tárgya lett mint a *házi istenek* stb., s általában az, amiben a házasság és család *vallásos* jellege, a *pietas* rejlik. Egy további absztrakció az, hogy az istenit, szubsztanciálist elválasztották létezésétől, s így a szellemi egység érzését és tudatát

is, hamisan mint úgynevezett *platonikus szerelmet* rögzítették meg. Ez a szétválasztás összefügg azzal a szerzetesi nézettel, amely a természetes elevenség mozzanatát mint a teljesen *negatív*at határozza meg s épp ezzel a szétválasztással végtelen fontosságot tulajdonít neki a maga számára.

Függelék. A házasság abban különbözik az *ágyasság*tól, hogy ez utóbbiban főképpen a természetes ösztön kielégítése fontos, míg a házasságban ez háttérbe szorul. Innen van, hogy a házasságban pirulás nélkül beszélnek olyan természetes eseményekről, amelyek házasságon kívüli viszonyok között szégyenérzetet keltenének. Ezért is azonban a házasságot *magánvalósága szerint* felbonthatatlannak kell tekinteni; mert a házasság célja erkölcsi cél, amely oly magasan áll, hogy minden egyéb vele szemben erőtlennek és neki alávetettnek tűnik. A házasságot nem szabad megzavarnia szenvedélynek, mert ez neki alá van rendelve. De a házasság csak *magánvalósága szerint* felbonthatatlan, mert, mint Krisztus mondja: Csak szívük keménysége miatt van a válás elismerve. Mivel a házasság az érzés mozzanatát tartalmazza, azért nem abszolút, hanem ingadozó és magában foglalja a felbontás lehetőségét. De a törvényhozásoknak ezt a lehetőséget a legnagyobb mértékben meg kell nehezíteniük, s az erkölcsiség jogát fenn kell tartaniuk a tetszéssel szemben [gegen das Belieben].

164. §

Ahogyan a szerződés stipulációja már magában a tulajdon igazi átmenetét tartalmazza (79. §), úgy alkotja a felek ünnepélyes kijelentése, hogy beleegyeznek a házasság erkölcsi kötelékébe, továbbá ennek megfelelő elismerése és megerősítése a család és a község által a házasság formális *megkötését* és *valóságát* (hogy e tekintetben az *egyház* is belép, az további meghatározás, amelyet itt nem kell tárgyalni). Így e kapcsolat erkölcsi jellegét csak az adja meg, hogy *megelőzi* ez a szertartás mint a *szubsztanciális*nak végrehajtása a *jel* által, a nyelv mint a szelleminek legszellemibb létformája által (78. §). Ezzel az érzéki mozzanat, mint a természeti elevenséghez

tartozó, át van téve erkölcsi viszonyába mint következmény és akcidentalitás, amely az erkölcsi kapcsolat külső létezéséhez tartozik, de ez a kapcsolat egyedül a kölcsönös szeretetben és segítségben is kimerülhet.

Ha azt kérdezik, mit kell a házasság *fő céljá*nak tekinteni, hogy belőle a törvényes meghatározásokat lehessen meríteni vagy megítélni, akkor ezen a fő célon azt értik, hogy valóságának egyes oldalai közül melyiket kell a leglényegesebbnek tartani. De egyik sem magában alkotja magán- és magáértvaló tartalmának, az erkölcsösnek egész terjedelmét, s egzisztenciájának egyik vagy másik oldala hiányozhatik anélkül, hogy a házasság lényege kárát vallaná. — A *házasság megkötése* mint olyan, az ünnepélyesség, kifejezése és megállapítása annak, hogy e kötelék lényege az érzés és *különös vonzalom esetlegessége* fölött álló erkölcsi. Ha ezt *külső formaság*nak és pusztán úgynevezett *polgári követelmény*nek veszik, akkor ennek az aktusnak nincs más jelentősége, mint talán az, hogy az épületességet célozza vagy a polgári viszonyt akarja hitelesíteni, vagy éppenséggel egy polgári vagy egyházi parancs pusztán pozitív önkénye. Ez, úgy vélik, nemcsak közömbös a házasság természetének, hanem — mivel a lélek a parancs következtében értéket tulajdonít a házasságkötés formaságának, s ezt feltételnek tekintik, amelynek meg kell előznie a kölcsönös teljes odaadást — beszennyezi a szerelmi érzést és mint valami idegen elem ellenkezik ezen egyesülés bensőségével. Az ilyen vélemény, mivel igényt tart arra, hogy a legmagasabb fogalmat adja a szabadságról, bensőségről és tökéletes szerelemről, inkább tagadja a szerelem erkölcsi mozzanatát, a puszta természeti ösztön magasabb gátlását és visszaszorítását, amely már természetes módon a *szemérem*ben foglaltatik és a határozottabb szellemi tudat által a *szűziesség*gé és *fegyelem*mé emelkedik. Közelebbről ama nézet elveti az erkölcsi meghatározást, amely abban áll, hogy a tudat a maga természetességéből és szubjektivitásából a szubsztanciálisnak gondolatához emelkedik, s ahelyett, hogy még mindig az érzéki vonzalom esetlegességét és önkényét tartaná fenn magának, a házassági kapcsolatot elvonja ettől az önkénytől s átadja a szubsztanciálisnak, a penátesteknek kötelezvén el magát; az érzéki mozzanatot lefokozza

s csak más által *meghatározottá* teszi, a házassági viszony igaz és erkölcsi mozzanata és e kötelléknek mint erkölcsinek való elismerése által meghatározottá. — Az arcátlanság és az ezt támogató értelem nem képes felfogni a szubsztanciális viszony spekulatív természetét; de a romlatlan, erkölcsös lélek, valamint keresztény népek törvényhozásai nekik megfelelők.

Függelék. Hogy a házasságkötés szertartása felesleges s olyan formaság, amelyet el lehetne hagyni, mert a szerelem a szubsztanciális, s ezen ünnepélyesség által még veszít is értékéből, ezt *Friedrich v. Schlegel* hirdette *Lucindájában*, és egyik követője egy megnevezetlen levelében (Lübeck és Leipzig 1800). Az érzéki odaadást ott mint a szerelem szabadságának és bensőségének bizonyítékát mutatják be és követelik, oly érvelés, amely csábítóktól nem idegen. A férfi és nő viszonyáról meg kell jegyezni, hogy a leány az érzéki odaadásban odaadja a becsületét; a férfira, akinek még más tere is van erkölcsi tevékenysége számára, mint a család, ez nem áll. A leány rendeltetése lényegileg csak a házasság viszonyában áll; a következmény tehát az, hogy a szerelem a házasság alakját öltse, s hogy a szerelem különböző mozzanatai valóban egymáshoz való ésszerű viszonyukat kapják.

165. §

A két nem *természetes* meghatározottsága ésszerűsége által *értelmi* és *erkölcsi* jelentőséget kap. Ezt a jelentőséget meghatározza az a különbség, amelyre az erkölcsi szubsztancialitás mint fogalom önmagában oszlik szét, hogy belőle nyerje elevenségét mint konkrét egységet.

166. §

Az *egyik* nem ennélfogva a szellemi, amint kettéválik a *magáértvaló* személyes önállóságra és a *szabad általánosság* tudására és akarására, a felfogó gondolat öntudata és az objektív végcél akarása. A *másik* nem az egységben magát fenntartó szellemi mint a szubsztanciálisnak tudása és akarása a konkrét *egyediség* és az *érzés* formájá-

ban. Amaz a kifelé való viszonyban a hatalmas és cselekvő, emez a passzív és szubjektív. A férfinak tehát igazi szubsztanciális élete az államban, a tudományban és hasonlókban van, s egyébként a harcban és munkában a külvilággal és önmagával, úgyhogy csak kettéválásából harcolja ki önálló egységét magával. Ennek nyugodt szemléletét és az érző szubjektív erkölcsiséget megtalálja a családban, amelyben a *nő*nek megvan a szubjektív rendeltetése és ebben a *kegyelet*ben az erkölcsi érzülete.

A kegyeletet ezért legfenségesebb ábrázolásainak egyike, *Szophoklész Antigonéja*, főképpen mint az asszony törvényét jellemzi, s mint az érző szubjektív szubsztancialitás törvényét, a bensőségét, amely még nem érte el tökéletes megvalósulását, mint a régi istenek, az alvilág törvényét, mint az örök törvényt, amelyről senki sem tudja, honnan jött, — s szembeállítja a nyilvános törvénnyel, az állam törvényével. Ez a legfőbb erkölcsi és ezért a legfőbb tragikus ellentét, s itt mint a női és a férfiúi jellem ellentéte van egyénítve.

Függelék. Nők műveltek lehetnek ugyan, de a magasabb tudományokra, a filozófiára és a művészet bizonyos produkcióira, amelyek egy általánost követelnek, nem valók. Nőknek lehetnek ötleteik, lehet ízlésük, kecsességük, de az eszményi nincs birtokukban. A különbség férfi és nő között az állat és a növény különbsége: az állat inkább megfelel a férfi jellemének, a növény inkább a nőének, mert a nő inkább nyugodt kibontakozás, amelynek elve az érzés határozatlanabb egyessége. Ha nők állnak a kormány élén, akkor az állam veszedelemben van, mert ők nem az általánosság követelményei szerint cselekszenek, hanem esetleges vonzalom és vélekedés szerint. A nők művelődése, nem tudjuk hogyan, mintegy a képzelet atmoszféráján át történik, inkább az élet által, mintsem ismeretek szerzése által, míg a férfi csak a gondolat vívmányai és sok technikai fáradozás révén éri el helyét az életben.

167. §

A házasság lényegileg *egynejűség*, mert a személyiség, a közvetlen kizáró *egyediség* az, amely belép ebbe a viszonyba és átadja magát

neki. Ennek igazsága és *bensősége (a szubsztancialitás szubjektív formája)* ezért csak e személyiség kölcsönös *osztatlan* odaadásából ered. A személyiség csak annyiban jut ama jogához, hogy a *másikban* önmagának tudatában van, amennyiben a másik mint személy, azaz mint atomi egyediség van ebben az azonosságban.

A házasság, s lényegileg az egynejűség, egyike azoknak az abszolút elveknek, amelyeken egy közösség erkölcsisége nyugszik. A házasság bevezetése ezért úgy szerepel, mint az istenek vagy hősök által történt államalapítás egyik mozzanata.

168. §

Mivel továbbá ez az önmagának végtelenül sajátos személyiség mind a két nemben az, akinek *szabad odaadásá*ból ered a házasság, azért nem helyes, ha olyanok lépnek házasságra egymással, akik egy *természet szerint azonos*, ismerős, minden részletében meghitt körhöz tartoznak, amelyben az egyéneknek nincs önmaguknak sajátos személyiségük egymással szemben; ellenkezőleg, a házasulandó felek származzanak külön családokból s legyenek eredetük szerint különböző személyiségek. *Vérrokonok* házassága ezért ellenkezik a fogalommal, amely szerint a házasság erkölcsi cselekedet, nem pedig közvetlen természetességből és ennek ösztöneiből származó egyesülés, következésképp ellenkezik az igazi természetes érzéssel is.

Ha magát a házasságot nem egy *természet*jogban, hanem pusztán a természetes nemi ösztönben gyökerezőnek és önkényes szerződésnek tekintették, éppígy, ha az egynejűséget külsőségesen, sőt a férfiak és nők számának fizikai viszonyával okolták meg, éppígy, ha a vérrokonok közötti házasság tilalmára csak homályos érzelmeket hoztak fel: ennek alapja volt a közönséges felfogás egy természeti állapotról és a jog természetes eredetéről, valamint az ésszerűség és szabadság fogalmának hiánya.

Függelék. A vérrokonok közötti házasság mindenekelőtt ellentétes már a szeméremérzettel, de igazolja ezt a visszariadást a dolog fogalma. Ami ugyanis már egyesítve van, azt nem lehet csak a házasság által egyesíteni. A pusztán természetes viszony szemszögéből ismeretes, hogy az egy családhoz tartozó állatok

párosodásából gyengébb utódok származnak, mert aminek egyesülnie kell, annak előbb elkülönültnek kell lennie. A nemzés ereje, miként a szellemé, annál nagyobb, minél nagyobbak az ellentétek is, amelyből újra helyreáll. A közös cselekvés meghittsége, ismertsége, megszokása még ne legyen meg a házasság előtt: csak a házasságban találják azt meg, s ennek a megtalálásnak annál nagyobb az értéke, minél gazdagabb és minél több része van.

169. §

A családnak mint személynek külső realitása *egy tulajdon*ban van; ebben a család szubsztanciális személyisége csak akkor nyer létet, ha az a *vagyon* formáját veszi fel.

B. A CSALÁD VAGYONA

170. §

A családnak nemcsak tulajdona van, hanem számára mint *általános* és *fennmaradó* személy számára fellép egy *maradandó* és *biztos* birtok, egy *vagyon* szükséglete és meghatározása. A *pusztán egyes* tulajdonos különös szükséglete az elvont tulajdonban önkényes mozzanat; ez és a vágy önzése itt valami *erkölcsivé* változik, egy *közös* birtok megszervezésévé és gondozásává.

Azokban a mondákban, amelyek az államok, vagy legalábbis a civilizált társadalmi élet megalapításáról szólnak, az állandó tulajdon bevezetése a házasság bevezetésével kapcsolatban jelenik meg. — Hogy egyébként miben áll ama vagyon, s melyik az állandósításának igazi módja, az a polgári társadalom szférájában adódik.

171. §

A családot mint jogi személyt másokkal szemben a férfinak mint családfőnek kell képviselnie. Reá tartozik továbbá főképpen a kereset a külső világban, a szükségletekről való gondoskodás, valamint a

rendelkezés a családi vagyonnal és ennek igazgatása. A családi vagyon közös tulajdon, úgyhogy a család egyetlen tagjának sincs külön tulajdona, de mindegyiknek joga van a közös tulajdonhoz. Ez a jog és ama, a családfőt megillető rendelkezési jog azonban kollízióba kerülhetnek, mivel az az erkölcsi érzület, amely a családban még közvetlen (158. §), a különösséválásnak és esetlegességnek van kitéve.

172. §

Házasság révén *új család* alakul, amely magáértvalóan *önálló* valami a *nemzetségek*kel vagy házakkal szemben, amelyekből kiindult. Az ilyenekkel való kapcsolat alapja a természetes vérrokonság, az új családé ellenben az erkölcsi szeretet. Egy egyén tulajdona tehát lényeges összefüggésben is áll a házassági viszonyával, s csak távolabbi összefüggésben nemzetségével vagy házával.

A *házassági szerződések*nek, ha korlátozást tartalmaznak a házasfelek vagyonközösségére nézve, pl. állandó jogi segítséget rendelnek a nő mellé stb., az az értelmük, hogy útmutatást adnak arra az esetre, ha a házasság felbomlik természetes halál, válás stb. következtében, s biztosítani akarják azt, hogy a különböző családtagok ilyen esetben megkapják részüket a közös vagyonból.

Függelék. Sok törvényhozásban ragaszkodnak a család tágabb köréhez, s ezt tekintik a lényeges köteléknek, míg a másik, minden külön családé, vele szemben csekélyebb fontosságúnak tűnik. Így a régibb római jogban a laza házasság asszonya közelebbi viszonyban van a rokonaival, mint gyermekeivel és férjével, s a hűbéri jog korában a *splendor familiae*[83] fenntartása szükségessé tette, hogy csak a hímnemű tagokat számítsák hozzá, s hogy a család egészét tekintették a fődolognak, míg az újonnan alakult család *eltűnt* vele szemben. Mindamellett minden új család a lényegesebb a vérrokonság tágabb összefüggésével szemben, s a házastársak és a gyermekek alkotják a tulajdonképpeni magvat, ellentétben azzal, amit bizonyos értelemben szintén családnak neveznek. Az egyének vagyoni viszonya tehát kell, hogy közelebbi összefüggése legyen a házassággal, mint a tágabb vérrokonsággal.

C. A GYERMEKEK NEVELÉSE ÉS A CSALÁD FELBOMLÁSA

173. §

A házasság *egysége* szubsztanciálisan csak *bensőség* és *érzület*, külső létezésében pedig a két szubjektumban el van különítve; a gyermekekben *maga ez az egység mint magáértvaló egzisztencia* és *tárgy* jelenik meg, amelyet a szülők mint az ő szerelmüket, mint szubsztanciális létezésüket szeretnek. — A természetes oldal szerint az előföltevés — *közvetlenül* létező személyek, mint szülők — itt *eredménnyé* lesz, oly folyamat, amely a magát létrehozó és feltételező nemzedékek végtelen progresszusában megy végbe. Ez az a mód, ahogyan a penátes egyszerű szelleme mint faj nyilvánítja egzisztenciáját a véges természetességben.

Függelék. Férfi és nő között a szerelem viszonya még nem objektív; mert ha az érzés a szubsztanciális egység is, ennek még nincs tárgyisága. Ezt a szülők csak gyermekeikben érik el; bennük egyesülésük egésze van előttük. A gyermekben az anya a férjét, a férj a feleséget szereti; mind a kettő a szerelmüket látja benne maga előtt. Míg a vagyonban az egység csak egy külső dologban van, a gyermekekben valami szellemiben van, amelyben a szülők szerettetnek és amelyet ők szeretnek.

174. §

A gyermekeknek joguk van arra, hogy a közös családi vagyonból *fenntartassanak* és *neveltessenek*. A szülők joga a gyermekek *szolgálat*aira mint szolgálatokra azon alapszik és arra szorítkozik, ami közös feladata a családról való gondoskodásnak általában. Éppígy meghatározza a szülők jogát a gyermekek *önkénye* fölött az a cél, hogy őket fegyelemben tartsák és felneveljék. A büntetések célja nem az igazság mint olyan, hanem szubjektív, morális természetű, elrettentése a még a természetben elfogódott szabadságnak és az általánosnak fölemelése a gyermekek tudatába és akaratába.

Függelék. Az ember azt, hogy mi legyen, nem az ösztöntől kapja, hanem még csak meg kell szereznie magának. Ezen alapszik

a gyermek joga a neveltetésére. Épp így áll a dolog a népekkel atyai uralmak alatt: itt az embereket raktárakból táplálják s nem tekintik önállóknak és nagykorúaknak. Azok a szolgálatok tehát, amelyeket a gyermekektől követelni szabad, csak a nevelés célját szolgálhatják és csak erre vonatkozhatnak: nem szabad, hogy magukban akarjanak lenni valami, mert a legerkölcstelenebb viszony általában a gyermekek rabszolgai viszonya. A nevelés egyik fő mozzanata a fegyelem; ennek értelme a gyermek önfejűségének megtörése, hogy a pusztán érzéki és természetes gyökerestül kiirtassék. Itt nem szabad azt hinni, hogy pusztán jósággal boldogulunk, mert épp a közvetlen akarat közvetlen ötletek és vágyak, nem pedig érvek és képzetek alapján cselekszik. Ha érvekkel élünk a gyermekek előtt, akkor nekik engedjük át, akarják-e elfogadni ezek érvényét, tehát tetszésükre bízunk mindent. A szülők képviselik az általánost és lényegest; ehhez fűződik a gyermekek engedelmességének szükséglete. Ha nem táplálják a gyermekekben az alárendelés érzését, amely a nagyranövés vágyát kelti, akkor hangoskodás és kotnyelesség jön létre.

175. §

A gyermekek *magánvalóságuk szerint* szabadok, s az élet e szabadság közvetlen létezése csupán; ők tehát sem nem a szülőkéi, sem nem másokéi mint dolgok. *Nevelés*üknek a családi viszonyra való tekintettel az a *pozitív* rendeltetése, hogy az erkölcsiség bennük közvetlen, még ellentét nélküli *érzés* alakját öltse, s hogy benne mint az erkölcsi élet *alap*jában a lélek a maga első életét élje szeretetben, bizalomban és engedelmességben. Azután pedig ugyanarra a viszonyra való tekintettel a nevelésnek az a *negatív* rendeltetése, hogy a gyermekeket a természetes közvetlenségből, amelyben eredetileg vannak, fölemelje az önállósághoz és szabad egyéniséghez s ezzel ahhoz a képességhez, hogy kilépjenek a család természetes egységéből.

A római gyermekek rabszolgai viszonya egyike azoknak az intézményeknek, amelyek leginkább beszennyezték ezt a törvényhozást, s az erkölcsiség e megsértése a gyermekek legbensőbb és

leggyengédebb életében a legfontosabb mozzanatok egyike, hogy megértsük a rómaiak világtörténelmi jellemét s irányukat a jogi formalizmusra. — A neveltetés szükségszerűsége úgy van a gyermekekben, mint saját érzésük, hogy magukban, ahogy vannak, kielégületlenek, — mint az a vágy, hogy a felnőttek világához tartozzanak, amelyet mint valami magasabbat sejtenek, mint az a kívánság, hogy felnőjenek. A játékos pedagógia a gyermekest már magában olyasminek veszi, ami magában értékes, így adja a gyermekeknek, s számukra a komolyat és önmagát gyermekes formába öltözteti, amelyet maguk a gyerekek is kevésbe vesznek. Mivel ez a pedagógia arra törekszik, hogy a gyermekeket abban a nemkész állapotban, amelyben érzik magukat, inkább készeknek mutassa be és ebben kielégítse őket — megzavarja és beszennyezi saját igaz jobb szükségletüket. Ezzel előidézi azt, hogy azok egyrészt érdeklődés nélkül érzéketlenül állnak a szellemi világ szubsztanciális viszonyaival szemben, másrészt megvetik az embereket, hiszen előttük, gyermekek előtt, ezek maguk gyerekesnek és megvetendőnek mutatkoztak, s hogy azután maguk hiúan és önhitten a saját jelességükben gyönyörködnek.

Függelék. Mint gyermeknek az embernek a szeretet és bizalom körében kellett élnie szüleinél, s az ésszerűnek a legsajátabb szubjektivitásaként kell megjelennie benne. Különösen az első időben fontos az anyai nevelés, mert az erkölcsiséget mint érzést kell a gyermekbe ültetni. Meg kell jegyezni, hogy egészben a gyermekek kevésbé szeretik a szülőket, mint a szülők a gyermekeket, mert ez utóbbiak az önállóság felé tartanak és megerősödnek, tehát mögöttük vannak a szülők; míg a szülők kapcsolatuk objektív tárgyiságát bírják a gyermekekben.

176. §

Mivel a házasság még csak a közvetlen erkölcsi eszme, objektív valóságát tehát a szubjektív kedély és érzés bensőségében bírja, azért benne van egzisztenciájának első esetlegessége. Ahogy nem lehet az embert kényszeríteni, hogy házasságra lépjen, épp úgy

nincs csak jogi pozitív kötelék, amely képes volna együtt-tartani a szubjektumokat, ha egyszer kellemetlen és ellenséges érzületek és cselekedetek támadtak közöttük. Kívánatos azonban egy harmadik erkölcsi tekintély, amely fenntartja a házasság, az erkölcsi szubsztancialitás jogát az ilyen érzület sugallta puszta vélekedés és a pusztán időleges hangulat esetlegességével stb. szemben, ezeket megkülönbözteti a teljes elidegenedéstől, s csak abban az esetben, ha az utóbbit megállapítja, engedi meg a *házasság felbontását.*

Függelék. Mivel a házasság csak a szubjektív esetleges érzésen nyugszik, azért felbontható. Az állam ellenben nincs alávetve a szétválasztásnak, mert a törvényen alapszik. A házasságnak természetesen felbonthatatlannak *kell* lennie, de itt is csak a *kellés*nél marad a dolog. Mivel azonban a házasság valami erkölcsi, nem választhatja szét önkény, hanem csak egy erkölcsi tekintély, akár az egyház, akár a bíróság. Ha teljes elidegenedés történt, pl. házasságtörés által, akkor a vallási tekintélynek is meg kell engednie a házasság felbontását.

177. §

A család erkölcsi felbomlása abban van, hogy mihelyt a gyermekek szabad személyiséggé nevelődtek, és clérik *teljeskorúság*ukat, akkor elismerik őket mint jogi személyeket, akik képesek egyrészt saját szabad tulajdon birtoklására, másrészt önálló család alapítására, a fiúk mint családfők, a leányok mint asszonyok. Ebben a családban van mármost szubsztanciális rendeltetésük; vele szemben az első család mint csupán első alap és kiindulópont visszalép, s még inkább a törzs absztraktuma, mert nincsenek jogai.

178. §

A család természetes felbomlása a szülők, különösen az apa halála következtében maga után vonja az *öröklést* a vagyon tekintetében. Lényegileg ez azt jelenti, hogy a *magánvalósága szerint* közös vagyon

magántulajdonba megy át. Ha távolabbi rokonsági fokokról van szó és ha a polgári társadalomban szétszóródó személyek és családok önállósulnak, akkor ez az átmenetel annál határozatlanabb lesz, minél inkább elvész a családi egység érzülete, s minden házasság az előző családi viszonyok feladását és egy új önálló család alapítását jelenti.

Egy felfogás szerint az öröklés alapjául azt a körülményt kell tekinteni, hogy a halál által a vagyon *gazdátlan jószággá* válik s mint ilyen azé lesz, aki először birtokába veszi, ezt a birtokbavételt pedig *legtöbbször* bizonyára a rokonok, mint *rendszerint* legközelebbi környezet hajtja végre; ezt a közönséges véletlent azután a pozitív törvények a rend kedvéért szabállyá emelik. Ez a felfogás a családi viszony természetét nem veszi tekintetbe.

179. §

E széthullás következménye az egyének amaz önkénye, hogy szabad nekik vagyonukat egyrészt általában tetszésük szerint, egyéni vélemények és célok szolgálatában felhasználni, másrészt barátok, ismerősök stb. bizonyos körét mintegy családjuknak tekinteni s az erre vonatkozó kijelentést az öröklés jogi következményeivel *végrendelet*ben megtenni.

Az ilyen kör megalkotása magában foglalná az erkölcsi jogosultságot az ilyen rendelkezésre a vagyon felett. De a megalkotásban, különösen amennyiben magával hozza már a végrendelkezésre való vonatkozást, annyi esetlegesség, önkény, önző célokra törekvő szándékosság érvényesül, hogy az erkölcsi mozzanat benne nagyon határozatlan valami. A tetszés szerinti végrendelkezés jogának elismerése sokkal könnyebben alkalom lesz erkölcsi viszonyok megsértésére s galád törekvésekre és ugyanilyen függőségekre. Éppígy alkalmat és jogot ad a balga önkénynek és az alattomosságnak arra, hogy az úgynevezett jótéteményekhez és ajándékokhoz a halál esetére, amikor tulajdonom mindenképpen megszűnik az enyém lenni, a hiúságot és egy zsarnoki kínzási kedvet kielégítő feltételeket fűzzön.

180. §

Az az elv, hogy a család tagjai önálló jogi személyekké lesznek (177. §), a család körén belül éreztet valamit ebből az önkényből és a természetes örökösök közötti megkülönböztetésből, de ez csak nagyon korlátozott lehet, hogy az alapviszony ne szenvedjen sérelmet.

Az elhaltnak puszta közvetlen önkénye nem tehető a *végrendelkezés jogá*nak elvévé, különösen nem, amennyiben szembenáll a család szubsztanciális jogával, mert hiszen csak a család szeretete, tisztelete korábbi tagja iránt lehetne az, ami ennek önkényét halála után figyelembe veszi. Az ilyen önkény magában véve nem tartalmaz semmi olyant, amit inkább kellene tiszteletben tartani, mint magát a családi jogot; ellenkezőleg. Egy végakarati rendelkezés érvényességének másik alapja egyedül a mások által való önkényes elismertetés volna. Az ilyen érvényesség főleg csak akkor engedhető meg, ha a családi viszony, amelyhez kötve van, távolabbivá és hatástalanabbá lesz. A családi viszony hatástalansága azonban ott, ahol az valóban jelen van, erkölcstelen dolog, s amaz önkény kiterjesztett érvényessége a családi viszony rovására e viszony erkölcsiségének gyengítését tartalmazza. — Ez az önkény azonban a családon belül mint az öröklési rend fő elve hozzátartozott a római törvények előbb említett keménységéhez és erkölcstelenségéhez. Szerintük a fiút atyja eladhatta, s ha mások szabadon bocsátották őt, visszatért atyja hatalmába, és csak a harmadszori szabadonbocsátás után szabadult ki igazán a rabszolgaságból. A fiú általában nem lett *de jure* nagykorú és jogi személy, s csak a hadi zsákmányt, *peculium castrensét* bírhatta tulajdonul, s ha ama háromszori eladás és szabadonbocsátás által kikerült az atyai hatalomból, nem örökölhetett azokkal, akik még megmaradtak a családi rabságban, végrendeleti rendelkezés nélkül. Éppígy a nő (amennyiben házassága nem azt jelentette, hogy rabszolgaviszonyba lép, *in manum conveniret, in mancipio esset*, hanem mint *matrona* ment férjhez), nem annyira ahhoz a családhoz tartozott, amelynek alapításához házasságával a maga részéről is hozzájárult, s amely most valóban az *övé*, mint inkább ahhoz, amelyből származott, s ennélfogva éppúgy ki volt zárva azok vagyonának

örökléséből, akik *valóban az övei* voltak, ahogyan ezek nem léptek a feleség és anya örökébe. — Amikor később ébredezett az ésszerűség érzése a jogszolgáltatás útján, akkor az ilyen és más törvények erkölcstelenségét kijátszották pl. azzal, hogy a *bonorum possessio* [a javak birtoklása] kifejezést (hogy ettől ismét különbözik a *possessio bonorum*, ez az olyan ismeretekhez tartozik, amelyek a jogtudóst teszik) a *hereditas* [öröklés] kifejezéssel helyettesítik, vagy azzal a fikcióval, hogy egy *filiát* [leányt] átkeresztelnek *filius*ra [fiúra]; ezt már fentebb (a 3. §-hoz írt Megjegyzésben) említettük mint azt a szomorú szükségszerűséget a bíró számára, hogy az ésszerűt *furfangosan* becsempéssze rossz törvények ellen, legalábbis egyes következményeikben. A legfontosabb intézmények roppant állhatatlansága s egy izgatott törvényhozás az ebből származó bajok kitörése ellen ezzel függ össze. — Hogy az önkény e joga milyen erkölcstelen következményekkel járt a rómaiaknál a végrendelkezés terén, eléggé ismeretes a történelemből s Lucianus és mások leírásaiból. — Magának a házasságnak mint a közvetlen erkölcsiségnek természetében rejlik a szubsztanciális viszony, a természetes esetlegesség és a belső önkény összekeverése. Ha mármost a gyermekek szolgai viszonya és az említett többi, egyébként vele összefüggő meghatározás által, ezenkívül a válások könnyűsége következtében is a rómaiaknál, az önkényt előnyben részesítették a szubsztanciálisnak jogával szemben — úgyhogy még *Cicero* is, pedig mennyi szépet írt a *honestum*ról és *decorum*ról[84] *A kötelességekről* című művében és mindenütt másutt! spekulációból elvált a feleségétől, hogy egy új feleség hozományából kifizesse adósságait — akkor törvényes út van egyengetve az erkölcsök romlásának, vagy helyesebben, a törvények szükségszerűen hozzák létre az erkölcsi romlást.

Az öröklési jog intézménye, a *család fenntartására* és *fényére* létesített *szubsztitúciók* és *családi hitbizományok* — amikor a fiúk javára kizárják a lányokat, vagy a legidősebb fiú javára kizárják a többi gyermeket az örökségből, vagy általában valamilyen egyenlőtlenséget léptetnek életbe — egyrészt megsérti a tulajdon szabadságának elvét (62. §), másrészt önkényen alapszik, amelynek önmagában nincs joga az elismertetésre —, közelebbről azon a

gondolaton, hogy *ezt* a nemzetséget vagy házat, nem pedig *ezt* a családot akarja fenntartani. De nem *ez* a ház vagy nemzetség, hanem a *család mint olyan* az eszme, amelynek ilyen joga van, s a vagyon szabadsága és az öröklési jog egyenlősége inkább fenntartja mind az erkölcsi alakot, mind a *családokat*, mintsem az ellenkező. — Az olyan intézményekben, mint a rómaiakban, általában félreismerik a házassági jogot (172. §), azt, hogy a házasság egy külön, valóságos család teljes alapítása, s vele szemben az úgynevezett család általában, *stirps*, *gens*, csak a nemzedékek során egyre inkább távolodó és valóságából veszítő absztraktummá lesz (177. §). A szeretet, a házasság erkölcsi mozzanata, mint szeretet: érzés valóságos, jelenvaló egyének iránt, nem egy absztraktum iránt. — Azt, hogy az értelmi absztrakció mint a római birodalom világtörténeti elve mutatkozik, lásd később 356. §. — A magasabb politikai szférában azonban az elsőszülöttség joga és egy szilárd nemzedékvagyon sem mint önkény, hanem mint az állam eszméjének szükségszerű folyománya jelenik meg. Erre nézve lásd később a 306. §-t.

Függelék. A rómaiaknál a korábbi időkben az apa kitagadhatta gyermekeit, ahogyan meg is ölhette; később már egyik sem volt megengedve. Az erkölcstelennek és erkölcsösödésének ezt a következetlenségét rendszerbe igyekeztek foglalni, s a hozzá való ragaszkodás a nehéz és hibás a mi öröklésjogunkban. Végrendeleteket természetesen meg lehet engedni, de a szempont itt az kell hogy legyen, hogy az önkény e joga a családtagok széthullásával és távozásával keletkezik és növekszik, s hogy az úgynevezett *barátok családja*, amely létrehozza a végrendeletet, csak akkor léphet fel, ha a házaspárnak nincs közelebbi családja és nincsenek gyermekei. A végrendelettel általában valami ellenszenves és kellemetlen kapcsolatos, mert én megmagyarázom benne, kik azok, akik iránt jóindulattal vagyok. A jóindulat azonban önkényes; ilyen vagy olyan módon hízelgéssel lehet megszerezni, ehhez vagy ahhoz a gyerekes érvhez lehet kötve, s azt lehet követelni, hogy az, akit örökösnek megtettek, ezért a legnagyobb megaláztatásoknak vesse magát alá. Angliában, ahol általában sok hóbort otthonos, végtelen sok képtelen ötletet fűznek végrendeletekhez.

A család átmenete a polgári társadalomba

181. §

A család természetes módon és lényegileg a személyiség elve által családok *sokaságá*ra válik szét, s azok általában mint önálló konkrét személyek s ennélfogva külsőlegesen viselkednek egymás iránt. Vagyis a család egységében egybefoglalt mozzanatoknak, mivel a család az erkölcsi eszme, amely még fogalmában van, a fogalomtól át kell menniük az önálló realitáshoz. Ez a *differencia* foka. Először elvontan kifejezve, ez a *különösség* meghatározását adja, amely az *általánosság*ra vonatkozik ugyan, úgyhogy ez az alapvető, de már csak *belső* elv, s ezért formális, a különösben csak mint *látszat* van. Ez a reflexiós viszony ennélfogva elsősorban az erkölcsiség elveszését mutatja, vagyis, mivel mint a lényeg szükségképpen *látszó*, az erkölcsinek *jelenségvilágát*, a *polgári társadalmat* alkotja.

A család tágulása mint egy másik elvbe való átmenetele a külső világban részint nyugalmas tágulása egy néppé — *nemzetté*, amelynek tehát közös, természetes eredete van, részint szétszórt családi közösségek egybegyűlése, vagy zsarnoki hatalom nyomása alatt, vagy önkéntes egyesülés révén, amelyhez a szükségletek közössége és kielégítésük kölcsönössége vezet.

Függelék. Az általánosság kiindulópontja itt a különösség önállósága, s az erkölcsiség így ezen az álláspontón elveszettnek látszik, mert a tudat számára tulajdonképp a család azonossága az első, isteni és kötelességet parancsoló. Most azonban beáll az a viszony, hogy a különösnek kell az első, számomra meghatározó tényezőnek lennie, s ezzel megszűnt az erkölcsi meghatározás. De tulajdonképp csak tévedésben vagyok erre nézve, mert amikor azt hiszem, hogy ragaszkodom a különöshöz, mégis az általános és az összefüggés szükségszerűsége marad az első és lényeges: tehát általában a látszat fokán állok, s mivel különösségem marad számomra a meghatározó tényező, azaz a cél, ezzel az általánosságnak szolgálok, amely tulajdonképp megtartja végső hatalmát fölöttem.

Második szakasz

A POLGÁRI TÁRSADALOM

182. §

A konkrét személy, amely mint *különös* magának célja, mint szükségletek egésze s természeti szükségszerűség és önkény keveréke: a polgári társadalom *egyik elve*. De a különös személy lényegileg *vonatkozik* más ilyen különösségre, úgyhogy mindegyik a másik által s egyúttal teljességgel csak az *általánosság* formája, *a másik elv* által *közvetítve* érvényesül és kielégül.

Függelék. A polgári társadalom a differencia, amely a család és az állam közé lép, noha kialakulása később az állam kialakulásaként következik be; mert mint differencia feltételezi az államot, amelyet mint önállót kell maga előtt látnia, hogy fennállhasson. A polgári társadalom megteremtése egyébként a modern világhoz tartozik; csak ez juttatja jogához az eszme valamennyi meghatározását. Ha az államot különböző személyek egységének képzeljük, oly egységnek, amely csak közösség, akkor ezzel csak a polgári társadalom meghatározását gondoljuk. Sokan az államjog újabb tanítói közül nem is tudtak eljutni más nézethez az államról. A polgári társadalomban mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi. Ámde másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamennyi célját: ezek a többiek tehát eszközök a különösnek céljára. De a különös cél, a másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának és kielégül, amennyiben egyúttal a másiknak javát is kielégíti. Mivel a különösség az általánosság feltételéhez van kötve, azért az egész a közvetítés talaja, ahol felszabadul minden egyediség, minden képesség, a születés és boldogság minden esetlegessége, ahová kiáramlanak hullámai minden szenvedélynek, amelyet csak a beléjük világító ész kormányoz. A különösség, korlátozva az általánosság által, az egyedüli mérték, amellyel minden különösség előmozdítja javát.

183. §

Az önző cél a maga megvalósulásában, amelyet így az általánosság határoz meg, egy mindenoldalú függés rendszerét alapozza meg, amelyben az egyes ember megélhetése, jóléte és jogi helyzete összeszövődik mindenkinek megélhetésével, jólétével és jogával, rajta alapszik, s csak ebben az összefüggésben valóságos és biztonságos. — Lehet ezt a rendszert elsősorban mint a *külső államot* tekinteni, — mint *szükségállamot* és az *értelem* által elgondolt *állam*ot.

184. §

Az eszme ebben a kettéválásában a *mozzanatok*nak *sajátságos létezést* ad. A *különösség*nek azt a jogot adja, hogy minden irányban fejlődjék és mozogjon, az általánosságnak pedig azt a jogot, hogy a különösség alapjának és szükségszerű formájának, valamint a fölötte álló hatalomnak és végső céljának bizonyuljon. — A szélsőségeibe veszett erkölcsiség rendszere az, ami az eszme *realitás*ának elvont mozzanata. Az eszme itt csak mint a *viszonylagos totalitás* és *belső szükségszerűség* van e külső *jelenség*en.

Függelék. Az erkölcsi itt szélsőségeibe veszett, s a család közvetlen egysége sokasággá hullott szét. A realitás itt külsőség, a fogalom felbomlása, a szabaddá vált létező mozzanatok önállósága. Noha a polgári társadalomban különösség és általánosság széjjelestek, mégis a kettő kölcsönösen megkötött és feltételtől függő. Amikor az egyik úgy látszik, hogy épp a másikkal ellenkezőt cselekszi, s a maga létét csak úgy tartja lehetségesnek, ha a másikat távoltartja magától, mégis mindegyiknek a másik a föltétele. Így pl. a legtöbb ember az adófizetést különössége megsértésének nézi, valami vele szemben ellenségesnek, ami célja ellen van. De bármily igaznak *látszik* is ez, a cél különössége nem elégíthető ki az általános nélkül, s az olyan ország, ahol nem fizetnek adót, nemigen tűnhetne ki a különösség erősödésével. Éppígy úgy látszhatnék, hogy az általánosság helyesebben viselkednék, ha magához vonja a különösség erőit, ahogyan ez pl. a platóni államban meg-

történik. De ez is újra látszat csupán, mivel a kettő csak egymás által és egymásért van, és átcsap egymásba. A magam célját előmozdítva, előmozdítom az általánost, ez meg viszont előmozdítja az én célomat.

185. §

A különösség magában egyfelől mint szükségleteinek, esetleges önkényének és szubjektív tetszésének minden irányú kielégülése, elpusztítja élvezeteiben önmagát és szubsztanciális fogalmát. Másfelől mint végtelenül felizgatott, s általános függésben külső esetlegességtől és önkénytől, valamint korlátozva az általánosság hatalmától, a szükségszerű és az esetleges szükséglet kielégítése esetleges. A polgári társadalom ezekben az ellentétekben és bonyodalmukban éppen a kicsapongás, a nyomor s a mind a kettőben közös fizikai és erkölcsi pusztulás színjátékát nyújtja.

A különösség önálló fejlődése (vö. a Megjegyzést a 124. §-hoz) az a mozzanat, amely a régi államokban mint a betörő erkölcsi romlás és bukásuk végső oka mutatkozik. Ezek az államok, részint patriarkális és vallási elvre, részint egy szellemibb, de egyszerűbb erkölcsiség elvére, — általában *eredeti* természetes szemléletre épülve, nem bírták ki ennek kettéválását és az öntudatnak végtelen magára irányuló reflexióját. Ez a reflexió, amint kezdett kiválni, legyőzte őket az érzület és azután a valóság szerint, mert még egyszerű elve híján volt az igazi végtelen erőnek, amely egyedül abban az egységben rejlik, amely az ész *ellentétét egész erejéig* engedi *szétválni*, s legyőzte ezt az ellentétet, tehát fenntartja magát benne, s *összetartja azt magában*. — *Platón*, Államában, a szubsztanciális erkölcsiséget eszményi *szépségé*ben és *igazság*ában ábrázolja, de az önálló különösség elvével, amely az ő korában betört a görög erkölcsiségbe, csak úgy képes megbírkózni, hogy csupán szubsztanciális államát állítja vele szembe. Azt az elvet teljesen kizárta mind kezdeteiben, amely a *magántulajdon*ban (Megjegyz. a 46. §-hoz) és a *család*ban van, mind további kialakulásában mint a rend [Stand] sajátos önkényét és választását stb. Ez a

hiány az, amelynél fogva államának nagy *szubsztanciális* igazságát is félreismerik, s ezt az államot rendszerint az elvont gondolat álmodozásának tekintik, annak, amit gyakran még *eszmény*nek is szoktak nevezni. Az egyén *önálló, magában végtelen személyiségé*nek elve, a szubjektív szabadság elve, amely belsőleg a *keresztény* vallásban s külsőleg ezért az elvont általánossággal összekapcsoltan a *római* világban derengett, a valóságos szellemnek ama csak szubsztanciális formájában nem jut jogához. Ez az elv történelmileg későbbi, mint a görög világ, s éppígy a filozófiai reflexió, amely leszáll e mélységig, későbbi, mint a görög filozófia szubsztanciális eszméje.

Függelék. A különösség magában a kicsapongó és mértéktelen [das Ausschweifende und Maaßlose], s e kicsapongás formái maguk is mértéktelenek. Az ember kitágítja képzetei és reflexiói által vágyait — ezek nem alkotnak zárt kört, mint az állat ösztöne — s a rossz végtelenbe vezeti őket. Éppígy azonban a másik oldalon a nélkülözés és szükség valami mértéktelen, s ennek az állapotnak a zavarossága csak a rajta uralkodó állam révén juthat harmóniájához. Ha a platóni állam ki akarná zárni a különösséget, ezen nem lehetne segíteni, mert az ilyen segítség ellentmondana az eszme végtelen jogának, hogy szabadon bocsássa a különösséget. A keresztény vallásban különösen derengett a szubjektivitás joga, valamint a magáértvaló lét végtelensége, s itt az egésznek egyúttal meg kell kapnia azt az erősséget, hogy a különösséget harmóniába hozza az erkölcsi egységgel.

186. §

De a különösség elve épp azzal, hogy magáértvalóan a totalitássá fejlődik, átmegy az *általánosság*ba, s egyedül ebben van igazsága és pozitív valóságának joga. Ez az egység a két elv önállósága miatt a kettéválás ezen álláspontján (184. §) nem az erkölcsi azonosság. Épp ezzel ez az egység nem mint *szabadság*, hanem mint az a *szükségszerűség*, hogy a *különös* az *általánosság formájává* emelkedjék, keresi és bírja fennállását ebben a formában.

187. §

Az egyének mint ennek az államnak polgárai *magánszemélyek*, akiknek célja a saját érdekük. Mivel ezt a célt az általános közvetíti, amely tehát nekik mint *eszköz jelenik meg*, azért azt csak úgy érhetik el, hogy maguk határozzák meg tudásukat,[85] akarásukat és cselekvésüket általános módon és ezen *összefüggés* láncának egy *tagjává* teszik magukat. Az eszme érdeke ebben, amely nincs meg a polgári társadalom mint társadalom e tagjainak tudatában, az a *folyamat*, amelyben e tagok egyénisége és természetessége a természeti szükségszerűség által csakúgy, mint a szükségletek önkénye által a *tudás* és *akarás formális szabadság*ához és formális *általánosság*ához emelkedik, s a szubjektivitás a maga különösségében *alakul*.

Vannak nézetek a természetes állapot *ártatlanság*áról, műveletlen népek erkölcseinek egyszerűségéről egyfelől, s másfelől olyanok, amelyek a szükségleteket és ezek kielégítését, a különös élet élvezeteit és kényelmességeit stb. *abszolút* céloknak veszik; e nézetekkel függ össze, ha a *műveltség*et ott valami *külsőséges*nek, a romláshoz tartozónak tekintik, itt pedig ama célok puszta *eszköz*ének. Az egyik nézet is, a másik is, azt mutatja, hogy vallóik nem ismerik a szellem természetét és az ész célját. A szellem csak azáltal valóságos, hogy kettéválik önmagában, hogy a természeti szükségletekben és e külső szükségszerűség összefüggésében ezt a korlátot és végességet adja magának, s épp azzal, hogy *beléje formálja magát*, legyőzi azt és benne nyeri *objektív* létezését. Az ész célja ezért sem nem ama természetes erkölcsi egyszerűség, sem nem a különösség fejlődésében az élvezetek mint olyanok, amelyeket a műveltség révén ér el az ember, hanem megszüntetése a *természetes egyszerűség*nek, azaz részint a passzív én-nélküliségnek, részint a tudás és akarás nyerseségének, azaz annak a *közvetlenség*nek és *egyediség*nek, amelybe a szellem el van merülve, hogy mindenekelőtt ez az ő külsőlegessége megkapja azt az ésszerűséget, *amelyre képes*, nevezetesen az *általánosság formáját*, az *értelmességet*. Csak ily módon *otthonos* és *magánál való* a szellem ebben a *külsőség*ben mint olyanban. A szellem szabadsága így ebben létezik, s ebben az elemben, amely *magánvalósága szerint* idegen a szabadságra

való rendeltetésének, *magáértvalóvá* lesz, csak olyannal van dolga, amire rányomta bélyegét és amit maga *hozott létre*. — Hiszen épp ezzel jut az *általánosság formája* magáértvalóan egzisztenciához a gondolatban, — az a forma, amely egyedül a méltó elem az eszme szubsztanciája számára. — A *műveltség* tehát abszolút meghatározásában a *felszabadulás* és a *munka* a magasabb felszabadulásért, nevezetesen az abszolút átmeneti pont az erkölcsiség végtelenül szubjektív szubsztancialitásához, amely már nem közvetlen, természetes, hanem szellemi, s éppígy az általánosság alakjához emelkedett. — Ez a felszabadulás a szubjektumban a *kemény munka* a viselkedés puszta szubjektivitása ellen, a vágy közvetlensége ellen, valamint az érzés szubjektív hiúsága és a tetszés önkénye ellen. Az, hogy a műveltség ezt a kemény munkát jelenti, egyik oka kedvezőtlen megítéltetésének. De másfelől a műveltség e munkája az, aminél fogva maga a szubjektív akarat magában azt az *objektivitást* nyeri, amelyben a maga részéről egyedül méltó és képes arra, hogy az eszme *valósága* legyen. — Éppígy az általánosság e formája, amellyé a különösség kimunkálta és fejlesztette magát, egyúttal az az értelmesség, hogy a különösség az egyediség igazi *magáértvaló létévé lesz*, s mivel általánosságnak a kitöltő tartalmat és végtelen önmeghatározását szolgáltatja, maga az erkölcsiségben mint végtelenül magáértvaló, szabad szubjektivitás van. Ez az az álláspont, amely a *műveltség*et mint az abszolútum immanens mozzanatát és a saját végtelen értékét igazolja.

Függelék. Művelt embereken elsősorban az olyanokat lehet érteni, akik mindent meg tudnak tenni, amit mások tesznek, s akik nem kérkednek különösségükkel; műveletlen embereknél viszont épp ez mutatkozik, mivel viselkedésük nem igazodik a tárgy általános tulajdonságai után. Éppígy más emberekhez való viszonyában a műveletlen könnyen megbánthatja őket, mivel csak elengedi magát, s nincsenek reflexiói mások érzései számára. Nem akar megsérteni másokat, de viselkedése nincs összhangban akaratával. A műveltség tehát a különösség simítása, hogy a dolog természete szerint viselkedjék. Az igazi eredetiség, amely létrehozza a dolgokat, igazi műveltséget követel, míg a hamis elfogad oly ízetlenségeket, amelyek csak műveletleneknek jutnak eszükbe.

188. §

A polgári társadalom három mozzanatot tartalmaz. Ezek:

A) A *szükséglet* közvetítése és az *egyes* ember kielégítése a munkája által s *valamennyi többi* ember munkája és szükségleteinek kielégítése által — a *szükségletek* rendszere.

B) A *szabadság* benne tartalmazott általános elvének valósága, a tulajdon védelme a *jogszolgáltatás* által.

C) Az előrelátás az ama rendszerekben visszamaradó esetlegesség ellen és a gondoskodás a különös érdekről mint valami *közös*ről a *rendőrség* és *testület* által.

A) A SZÜKSÉGLETEK RENDSZERE

189. §

A különösség elsősorban mint az akarat általános elvével szemben általában meghatározott (60. §): *szubjektív szükséglet*. Ez eléri objektivitását, azaz *kielégülését* *α)* külső dolgok által, amelyek most éppígy más szükségletek és *akaratok tulajdonát* és termékét alkotják, és *β)* a tevékenység és munka által, amely közvetítője a két oldalnak. Mivel célja a szubjektív *különösség* kielégítése, de a mások szükségleteire és szabad önkényére való vonatkozásban az *általánosság* érvényesül, azért az ésszerűség e bevilágítása a végesség e szférájába az *értelem* az a szempont, amely fontos a vizsgálódásban, s amely a kibékítő tényező magán a szférán belül.

A *politikai gazdaságtan* az a tudomány, amely ezekből a szempontokból indul ki, de azután a tömegek viszonyát és mozgalmát minőségi és mennyiségi meghatározottságukban és bonyolultságukban kell kifejtenie. — Egyike ez azoknak a tudományoknak, amelyek az újabb kor talaján keletkeztek. Fejlődése azt az *érdekes* vonást mutatja, hogy a *gondolat* (l. Smith, Say, Ricardo)[86] hogyan találja ki az elsősorban előtte fekvő részletek végtelen tömegéből a dolog egyszerű elveit, a dologban hatékony és a dolgot irányító értelmet. — Ahogyan egyfelől kibékítő, hogy a szükségletek szférájában felismerjük az ésszerűségnek ezt a dologban rejlő és

tevékeny világítását, úgy megfordítva ez az a terület, ahol a szubjektív célokat kitűző és morális véleményeket alkotó értelem kifejezi elégedetlenségét és morális bosszúságát.

Függelék. Vannak bizonyos általános szükségletek, mint evés, ivás, ruházkodás stb., s teljesen véletlen körülményektől függ, hogy ezek hogyan elégülnek ki. A föld itt vagy ott többé vagy kevésbé termékeny, az esztendők nem egyformán jövedelmezők, az egyik ember szorgalmas, a másik lusta, de az önkény e nyüzsgése általános meghatározásokat hoz létre magából, s ami így szétszórtnak és gondolat nélkülinek látszik, azt szükségszerűség tartja össze, amely magától beáll. Ennek a szükségszerűnek fölfedezése e területen a politikai gazdaságtan tárgya, olyan tudományé, amely becsületére válik a gondolatnak, mert egy csomó esetlegességnek megtalálja a törvényeit. Érdekes színjáték itt valamennyi összefüggés visszahatása, a különös szférák csoportosulása, másokra gyakorolt befolyása s a támogatás vagy akadályoztatás, amelyet mások részéről tapasztalnak. Mindenekelőtt figyelemreméltó ez az egymásbafonódás, amelybe eleinte nem hiszünk, mert minden az egyes ember önkényétől függőnek látszik, s hasonlít a bolygórendszerhez, amely a szemnek mindig csak szabálytalan mozgásokat mutat, de amelynek törvényei mégis megismerhetők.

a) *A szükséglet és a kielégülés módja*

190. §

Az *állat* szükségletei korlátoltak s éppily korlátolt kielégítésük eszközeinek és módjainak köre is. Az *ember* ebben a függésben is bizonyítja egyúttal annak meghaladását és általánosságát, elsősorban azzal, hogy *megsokszorosítja* a szükségleteket és eszközöket, s azután azzal, hogy *megkülönbözteti* és *szétbontja* a konkrét szükségletet egyes részekre és szempontokra, amelyek különböző *partikularizált* s ezzel *elvontabb* szükségletek lesznek.

A jogban tárgyunk a *személy*, a morális álláspontonn a *szubjektum*, a családban a *családtag*, a polgári társadalomban általában a *polgár* (mint *bourgeois*) — itt a szükségletek álláspontján (vö. a Megjegyz.

a 123. §-hoz) a *képzet* konkrétuma, amelyet *ember*nek nevezünk. Így tehát csak itt és tulajdonképp csakis itt van szó az *ember*ről ebben az értelemben.

Függelék. Az állat valami különös, megvan az ösztöne, s megvannak neki az ösztön kielégítésének határolt, át nem hágható eszközei. Vannak rovarok, amelyek egy bizonyos növényhez vannak kötve, más állatok, amelyeknek szélesebb körük van, különböző éghajlat alatt tudnak élni, de mindig fellép valami korlátozottság szemben azzal a körrel, amely az ember számára van. A lakás és ruházat szükséglete, az a szükségesség, hogy a táplálékot már nem hagyja meg nyersen, hanem magának megfelelővé teszi és természetes közvetlenségét megsemmisíti, okozza, hogy az ember nem él olyan kényelmesen, mint az állat, s mint szellemnek nem is szabad oly kényelmesen élnie. Az értelem, amely felfogja a különbségeket, megsokszorozza ezeket a szükségleteket, s az, hogy ízlés és hasznosság lesznek a megítélés kritériumai, kihat magukra a szükségletekre is. Végül is már nem a szükséglet, hanem a vélemény az, amit ki kell elégíteni, s hozzátartozik épp a műveltséghez, hogy a konkrétat különösségeire bontsuk. A szükségletek sokszorozódásában egyenesen a szükségletek gátlása rejlik, mert ha az emberek sokfélét használnak, akkor a vágy az egyik dologra, amelyre szükségük volna, nem oly erős, s ez jele annak, hogy a szükség egyáltalán nem oly nagy.

191. §

Éppígy *megoszlanak* és *megsokszorozódnak* az *eszközök* a partikularizált szükségletek számára és általában kielégülésük módjai, amelyek ismét viszonylagos célok és elvont szükségletek lesznek; — egy a végtelenségbe menő megsokszorozódás. De ez éppolyan mértékben *kifinomodás* is, azaz *megkülönböztetése* ezeknek a meghatározásoknak és *megítélése* annak, megfelelnek-e az eszközök céljaiknak.

Függelék. Az, amit az angolok *comfortable*-nek neveznek, valami teljesen kimeríthetetlen és a végtelenbe menő, mert minden kényelem megmutatja ismét a vele járó kényelmetlenséget, s

ezek a feltalálások nem érnek véget. Egy szükségletet tehát nem is annyira azok hoznak létre, akikben közvetlenül megvan, mint inkább olyanok, akik keletkezése révén valamilyen nyereségre törekszenek.

192. §

A szükségletek és az eszközök mint reális létezők *mások számára való létté* lesznek, akiknek szükségletei és munkája által a kielégülés kölcsönösen meg van határozva. Az absztrakció, amely a szükségletek és az eszközök egyik minősége lesz (lásd az előző §-t), meghatározása lesz az egyének kölcsönös egymásra vonatkozásának is. Ez az általánosság mint *elismertség* az a mozzanat, amely az elszigetelt és elvont szükségleteket *konkrét*, azaz *társadalmi* szükségletekké, a kielégítés eszközeivé és módjaivá teszi.

Függelék. Azzal, hogy a másik ember után kell igazodnom, belép itt az általánosság formája. Másoktól szerzem meg a kielégítés eszközeit s ezért el kell fogadnom véleményüket. Egyúttal azonban kénytelen vagyok eszközöket létrehozni mások kielégítésére. Az egyik tehát belejátszik a másikba és összefügg vele: minden különös ennyiben társadalmi lesz. A ruházkodás módjában, az étkezés idejében van bizonyos szokásszerű, amit el kell fogadni, mert ezekben a dolgokban nem érdemes, hogy az ember a maga belátását akarja érvényesíteni, hanem a legokosabb úgy járni el bennük, mint mások.

193. §

Ez a mozzanat így különös célmeghatározás lesz maguk az eszközök és birtoklásuk számára, valamint a szükségletek kielégítésének módja számára. Közvetlenül tartalmazza továbbá a másokkal való *egyenlőség* követelményét. Egyrészt ennek az egyenlőségnek szükséglete és a magát-egyenlővé-tevés, az *utánzás*, másrészt a benne ugyancsak meglevő *különösség* szükséglete, ti. hogy szeretnénk kitűnni valamiben, maga is hathatós forrása lesz a szükségletek megsokszorozódásának és elterjedésének.

194. §

Mivel a társadalmi szükségletben, mint a közvetlen vagy természetes szükségletek kapcsolatában a *képzet* szellemi szükségletével, az utóbbi mint az általános a túlnyomóvá teszi magát, azért ebben a társadalmi mozzanatban a *felszabadulás* szempontja rejlik: az, hogy a szükséglet szigorú természeti szükségszerűsége elrejtőzik, s az ember a *saját*, mégpedig általános *véleményével* és egy csak magacsinálta szükségszerűséggel foglalkozik, csupán külső esetlegesség helyett belső esetlegességgel, az *önkénnyel*.

Van egy felfogás az ember úgynevezett természeti állapotáról, amelyben az embernek csak úgynevezett egyszerű természeti szükségletei vannak s kielégítésükre csupán olyan eszközöket használ, amilyeneket egy esetleges természet közvetlenül nyújt neki, a szükségletek tekintetében pedig *szabadság*ban él. Ez a felfogás még nincs tekintettel ama felszabadulás mozzanatára, amely a munkában rejlik. De erről később lesz szó. Ez a felfogás hamis vélekedés, mert a természeti szükséglet mint olyan és közvetlen kielégítése csak a természetben elmerült szellemiségnek s ezzel a nyerseségnek és szolgaságnak állapota volna, s a szabadság egyedül a szelleminek magára irányuló reflexiójában van, a szellemi megkülönböztetésében a természetitől és reflexében a természetire.

195. §

Ez a felszabadulás *formális*, mert a célok különössége marad az alapul szolgáló tartalom. Ha a társadalmi állapot a szükségletek, eszközök és élvezetek határozatlan megsokszorozódására és specifikálódására irányul, amelynek, miként a különbségnek természetes és művelt[87] szükségletek között, nincs határa, — ez a *fényűzés*. Ez éppoly végtelen növelése a függésnek és szükségesnek, amelynek végtelen ellenállást kifejtő matériával van dolga, nevezetesen külső eszközökkel, amelyeknek különös sajátsága, hogy a szabad akarat tulajdonát alkotják, tehát az abszolút keménnyel.

Függelék. Diogenész[88] a maga egész cinikus alakjában tulajdonképp csak az athéni társadalmi élet produktuma, s ami őt determinálta, a vélekedés volt, amely ellen ágált általában a maga módján. Ez tehát nem független, hanem csak e társadalmi tényező eredménye, s maga is a fényűzés egy neveletlen produktuma. Ahol az egyik oldalon a fényűzés a maga tetőpontján van, ott a másik oldalon éppen olyan nagy a szükség és elvetemültség, s a cinizmust akkor az elfinomodás ellentéte hozza létre.

b) *A munka neme*

196. §

Az a közvetítés, amely a *különös* szükségleteknek megfelelő ugyancsak *különös* eszközöket elkészíti és megszerzi, a *munka*, amely a természettől közvetlenül szolgáltatott anyagot e sokféle célra a legkülönfélébb folyamatok által specifikálja. Ez a formálás adja meg mármost az eszköznek az értékét és célszerűségét, úgyhogy az ember a maga fogyasztásában főképpen *emberi* alkotásokhoz tartja magát s az emberi fáradozás produktumait fogyasztja.

Függelék. A közvetlen anyag, amely nem szorul feldolgozásra, csak csekély. Még a levegőt is meg kell szerezni, mert meg kell melegíteni. Talán csak a vizet lehet úgy meginni, ahogyan találjuk. Emberi verejték és emberi munka szerzi meg az embernek a szükséglet eszközeit.

197. §

Az érdeklődést keltő meghatározások és tárgyak sokféleségén fejlődik az *elméleti műveltség*. Ez nemcsak képzetek és ismeretek sokfélesége, hanem mozgékonyság és gyorsaság is a gondolkodásban és az egyik képzettől a másikhoz való átmenetelben, bonyolult és általános vonatkozások megragadása stb. — az értelem műveltsége általában s ezzel a nyelv műveltsége is. — A munka által szerzett *gyakorlati műveltség* abban van, hogy az emberben létrejön a *foglalkozás* szükséglete és *megszokása* általában, azután az a szükséglet, hogy *korlátozza*

tevékenységét részint az anyag természete szerint, részint pedig főképpen mások önkénye szerint, s végül abban, hogy a fegyelem révén megszokja az *objektív* tevékenységet és *általános érvényű* ügyességeket.

Függelék. A barbár lusta, s abban különbözik a művelt embertől, hogy tompaságában magába merülve töpreng. Mert a gyakorlati műveltség épp abban van, hogy a foglalkozás az ember szokásává és szükségletévé lett. Az ügyetlen ember mindig valami mást hoz létre, mint amit akar, mert nem ura saját tevékenységének. Viszont azt a munkást nevezhetjük ügyesnek, aki úgy hozza létre a dolgot, ahogyan ennek lennie kell, s aki nem talál semmiféle merevséget szubjektív tevékenységében a céllal szemben.

198. §

A munka általános és objektív mozzanata azonban az *absztrakció*ban van, amely létrehozza az eszközök és szükségletek specifikálódását, ezzel éppúgy specifikálja a termelést és a *munkafelosztás*hoz vezet. Az egyes ember munkálkodása a munkafelosztás következtében *egyszerűbb* lesz, ezáltal pedig ügyessége elvont munkájában, valamint termékeinek tömege nagyobbodik. Az ügyességnek és az eszköznek ez az absztrakciója egyúttal kiegészíti és teljesen szükségessé teszi az emberek egymástól való *függését* és *kölcsönös viszony*át a többi szükséglet kielégítésében. A termelés absztrakciója továbbá a munkát egyre *mechanikus*abbá teszi, s ezzel lehetővé válik, hogy az ember végül félreáll és helyébe lép a *gép*.

c) *A vagyon és a rendek*

199. §

A munkának és a szükségletek kielégítésének ez egymástól való függésében és kölcsönösségében a *szubjektív önzés* átcsap abba, hogy *hozzájárul mindenki más szükségleteinek kielégítéséhez*, — hogy mint dialektikus mozgás közvetíti a különöst az általános által, úgyhogy

minden ember, miközben magának szerez, termel és élvez, épp ezzel a többiek élvezete számára is termel és szerez. Ez a szükségszerűség, amely abban gyökerezik, hogy mindenki kölcsönösen függ mindenkitől, most mindenki számára az *általános, maradandó vagyon* (lásd a 170. §-t), amely azt a lehetőséget tartalmazza, hogy mindenki a műveltsége és ügyessége által részt vesz benne, hogy a maga megélhetését biztosítsa, — mint ahogy ez a munkájával szerzett kereset hozzájárul az általános vagyon fenntartásához és növeléséhez.

200. §

Az általános vagyonban való *részvétel lehetősége* azonban, a *különös* vagyon, *meg* van *határozva*, részint egy közvetlen saját alap (tőke) által, részint az ügyesség által; de ezt a maga részéről ismét ama tőke, azután meg azok a véletlen körülmények határozzák meg, amelyeknek sokfélesége létrehozza a *különbözőség*et a már *magáértvalóan egyenlőtlen* természetes testi és szellemi képességek *fejlődés*ében. Olyan különbözőség ez, amely a különösség e szférájában minden irányban és minden fokon feltűnik, s a többi esetlegességgel és önkénnyel együtt a *vagyon*nak és az egyének *ügyesség*einek *egyenlőtlenségét* vonja szükségképp maga után.

A szellem *különösségének* objektív *joga*, amelyet az eszme tartalmaz, az embereknek a természettől — az egyenlőtlenség elemétől — tételezett egyenlőtlenségét a polgári társadalomban nemcsak nem szünteti meg, hanem a szellemből hozza létre, s az ügyesség, a vagyon, sőt az értelmi és morális műveltség egyenlőtlenségévé emeli. Ezzel a joggal az *egyenlőség* követelményét szegezni szembe az üres értelemre tartozik, amely ezt az ő absztraktumát és *kellését* reálisnak és ésszerűnek veszi. A különösség e szférája, amely magába formálja bele az általánost, ebben a vele való csak viszonylagos azonosságban megtartja magában mind a természetes, mind az önkényes különösséget, s ezzel a természeti állapot maradékát. Továbbá az emberi szükségletek és mozgásuk rendszerében immanens ész az, amely e rendszert a különbségek szerves egészévé tagolja. Lásd a köv. §-t.

201. §

A végtelenül sokféle eszköz és ezeknek éppoly végtelenül egymást keresztező mozgása a kölcsönös létrehozásban és kicserélésben *összegyűl* a tartalmában benne lakozó általánosság révén és *elkülönböződik általános tömegek*ben, úgyhogy az egész összefüggés a szükségleteknek, eszközeiknek és munkáiknak, a kielégítés módjainak s az elméleti és gyakorlati műveltségnek *különös rendszer*eivé alakulnak, — olyan rendszerekké, amelyekbe be vannak osztva az egyének, — a *rendek* különbségévé.

Függelék. Az általános vagyonban való részvétel módja az egyének minden különösségének dolga, de a polgári társadalom különösséválásának általános különbözősége szükségszerű valami. Ha az állam első alapja a család, a második a rendek. Ez a második azért olyan fontos, mivel a magánszemélyek, jóllehet önzők, arra kényszerülnek, hogy mások után nézzenek. Itt van tehát az a gyökér, amellyel az önzés az általánoshoz, az államhoz kapcsolódik. Az államnak kell gondoskodnia arról, hogy ez az összefüggés biztos és szilárd legyen.

202. §

A *fogalom* szerint meghatározódnak a rendek mint a *szubsztanciális* vagy közvetlen rend, a reflektáló vagy *formális* rend, s azután mint az *általános* rend.

203. §

a) A *szubsztanciális* rend vagyona az általa megmunkált *föld*nek természeti termékeiben van, — olyan földnek, amely képes arra, hogy kizárólagos magántulajdon legyen s nemcsak határozatlan kihasználást, hanem objektív formálást is követel. Azzal szemben, hogy a munka és a kereset *egyes* állandó természeti korszakokhoz kapcsolódik, és hogy a termés a természeti folyamat változó jelle-

gétől függ, a szükséglet célja a jövőről való *gondoskodássá* változik, de feltételeinél fogva megtartja a megélhetésnek azt a módját, amelyet a reflexió és saját akarata kevésbé közvetít, s megtartja benne általában oly erkölcsiség szubsztanciális érzületét, amely közvetlenül a családi viszonyon és a bizalmon nyugszik.

Joggal mondották, hogy az államok tulajdonképpeni kezdete és első alapítása a *földművelés* bevezetése és vele együtt a *házasság* bevezetése volt, mert a földművelés magával hozza a talaj formálását, valamint a kizárólagos magántulajdont (vö. a Megjegyzést a 170. §-hoz), s a vadembernek a kóborlásban megélhetését kereső, kóborló életét visszavezeti a magánjog nyugalmához és a szükséglet kielégítésének biztonságához. Ezzel kapcsolatban a nemi szerelem a házasságra korlátozódik, s ugyanakkor ez a kötelék egy *tovább megmaradó* magában általános szövetséggé tágul, a szükséglet *a családról való gondoskodássá* és a birtok *családi jószággá*. Biztonság, megszilárdulás, a szükségletek kielégítésének állandósága stb. — olyan jellemvonások, amelyek elsősorban teszik kívánatossá ezeket az intézményeket, s nem egyebek, mint az általánosság formái és oly alakulatok, ahogy az ésszerűség, az abszolút végcél, érvényesül ezekben a tárgyakban. — Erre az anyagra nézve mi lehet érdekesebb, mint igen tisztelt barátomnak, *Creuzer* úrnak,[89] éppoly szellemes mint tudós *felvilágosításai*, amelyeket különösen *Mitológia és szimbolika* című művének *negyedik* kötetében adott nekünk a régiek *földműves* ünnepélyeiről, képeiről és szentélyeiről. A régiekben a földművelés és a vele kapcsolatos intézmények mint isteni tettek váltak tudatossá, ezért voltak vallásos tisztelettel iránytuk.

Egy további következmény, hogy e rend szubsztanciális jellege módosul a magánjog, különösen a jogszolgáltatás törvényeinek hatása alatt, éppígy az oktatás, a műveltség és a vallás által is. Ezek a módosulások a többi rend körében is megtörténnek, de *nem* érintik a *szubsztanciális tartalmat*, hanem csak a *formát* és a *reflexió fejlődését*.

Függelék. Korunkban a gazdálkodást reflektáló módon is űzik, ahogyan egy gyárat vezetnek, s akkor a második rend jellegét ölti fel, amely ellenkezik természetességével. Mindazonáltal ez

az első rend egyre inkább megtartja majd a patriarkális életnek és szubsztanciális érzületének formáját. Az ember itt közvetlen érzéssel veszi az adottat és kapottat, hálás érte istennek, s abban a hívő bizakodásban él, hogy ez a jóság tovább tart majd. Amit kap, elég neki; elhasználja, mert újra megkapja. Ez az egyszerű, nem a gazdagság szerzésére irányuló érzület: lehet ezt *ősnemes*inek [*altadelig*] is nevezni, amely elfogyasztja azt, ami van. Ebben a rendben a természet szerepe a fődolog, s az ember saját szorgalma vele szemben az alárendelt [das Untergeordnete], míg a második rendben épp az értelem a lényeges, s a természeti terméket csak anyagnak lehet tekinteni.

204. §

b) Az *iparosrend* feladata a természeti termék *formálása*, s megélhetésének eszközeit illetően a maga *munká*jára, a *reflexió*ra és az értelemre, valamint lényegileg a mások szükségleteivel és munkáival való közvetítésre van utalva. Amit létrehoz és élvez, azt főképpen *önmagának*, a saját tevékenységének köszönheti. — Tevékenysége különbözik ismét mint munka egyes szükségletek kielégítésére konkrétabb módon és egyesek kívánságára: ez a *kézműves*-rend; — mint a munka elvontabb össztömege egyes szükségletek kielégítésére, de általános kívánságra: ez a *gyárosok rendje*: — s mint csereüzlet, amelyben egyes eszközök állnak szemben egymással, főképp az általános csereeszköz, a pénz által, amelyben minden áru elvont értéke valóságos: ez a *kereskedők rendje*.

Függelék. Az iparosrendhez tartozó egyén magára van utalva, s ez az önérzet a legszorosabban összefügg egy jogállapot követelésével. A szabadság és rend iránti érzék ezért főleg a városokban keletkezett. Az első rendnek ezzel szemben kevés a saját gondolkodnivalója: amit szerez, egy idegennek, a természetnek adománya. A függésnek ez az érzése nála az első, s ezzel összekapcsolódik könnyen az emberektől való függés érzése is, hogy ti. eltűri, bármi jön is. Innen van, hogy az első rend inkább az alázatosságra hajlamos, a második inkább a szabadságra.

205. §

c) Az *általános rend*nek a társadalmi állapot *általános érdekei*vel van dolga. Ezért mentesülnie kell a szükségletek kielégítésének direkt munkájától vagy magánvagyona révén, vagy azáltal, hogy az állam, amely igénybe veszi tevékenységét, kárpótolja őt, úgyhogy a magánérdek kielégül az általános számára végzett munkájában.

206. §

A *rend*, mint a maga számára objektívvá lett különösség, így egyfelől fogalma szerint általános különbségeire oszlik. Másfelől pedig arra, hogy melyik különös rendhez tartozik az *egyén*, a lelki alkat, a születés és a körülmények vannak befolyással, de a végső és lényeges meghatározás a *szubjektív vélekedés*ben és a *különös önkény*ben rejlik, amely ebben a szférában találja jogát, érdemét és becsületét. Innen van, hogy *ami belső szükségszerűség*gel történik benne, azt egyúttal az *önkény közvetíti*, s a szubjektív tudat számára azt az alakot ölti fel, hogy az ő akaratának műve.

Ebben a tekintetben is feltűnik a különösség és a szubjektív önkény elvét illetően a különbség a Kelet és Nyugat, valamint az antik és a modern világ politikai életében. Az egésznek rendekre való felosztása amazoknál *objektíve magától* jön ugyan létre, mert ez a felosztás *magánvalósága szerint* célszerű, de a szubjektív különösség elve ennél nem jut egyúttal jogához, mivel pl. az egyének beosztása a rendekbe a kormányzóknak van fenntartva, mint a *platóni* államban,[90] vagy a *puszta* születéstől függ, mint az *indiai kasztok*ban. Így a szubjektív különösség nincs felvéve az egésznek szervezetébe, s nincs kibékítve az egészben, s ezért, mivel lényeges mozzanatként szintén fellép, valami ellenségesnek mutatkozik, a társadalmi rend romlásának (lásd a Megjegyzést a 185. §-hoz), vagy úgy, hogy halomra dönti azt, mint a görög államokban és a római köztársaságban, vagy ha ez a társadalmi rend mint a hatalom birtokosa vagy teszem mint vallási tekintély fenntartja magát, mint belső romlottság és tökéletes lefokozás jelenik meg, —

mint bizonyos mértékben a *lakedaimóniak*nál és most a legteljesebben az *indiaiak*nál. — De ha az objektív rend magának megfelelően és egyúttal jogában fenntartja a szubjektív különösséget, akkor ez elvévé lesz a polgári társadalom minden megelevenítésének, a gondolkodó tevékenység fejlődésének, az érdemnek és a becsületnek. Az elismerés és a jog, hogy ami a polgári társadalomban és az államban az ész által szükségszerű, egyúttal az *önkény által közvetítve* történik, közelebbi meghatározása annak, amit főképpen az általános felfogásban *szabadság*nak neveznek (121. §).

207. §

Az egyén csak azáltal válik valóságossá, hogy a *létezés*be általában, tehát *a meghatározott különösség*be lép s ezzel *kizárólagosan* a szükséglet egyik *különös* szférájára szorítkozik. Az erkölcsi érzület ebben a rendszerben tehát a *derekasság* és a *rendi becsület*, az, hogy az ember a saját elhatározásából a saját tevékenysége, szorgalma és ügyessége által a polgári társadalom egy mozzanatának tagjává teszi és ilyenként fenntartja magát, s csak az általánossal való e közvetítés által gondoskodik magáról, s ezzel mind a maga, mind a mások felfogásában *elismerés*re tesz szert. — A *moralitás*nak ebben a szférában sajátos helye ott van, ahol a reflexió az ember ténykedésére, a különös szükségletek és a jólét célja uralkodó, s az esetlegesség a szükségletek kielégítésében esetleges és egyes segítséget is kötelességgé tesz.

Az egyén először (ti. különösen az ifjúkorban) húzódozik attól a felfogástól, hogy egy különös rendre határozza el magát, s hogy ezt általános rendeltetése korlátozásának és pusztán *külső* szükségszerűségnek érzi. Ennek oka az elvont gondolkodásban rejlik, amely megáll az általánosnál és ezzel a nem-valóságosnál, s nem ismeri fel, hogy a *létezés* céljából a fogalom általában a fogalom és realitása különbségébe, s ezzel meghatározottságba és különösségbe lép (lásd a 7. §-t), s hogy az egyén csak ezzel nyerhet valóságot és erkölcsi objektivitást.

Függelék. Kell, hogy az ember legyen *valami:* ezen azt értjük, hogy bizonyos rendhez kell tartoznia; mert ez a valami azt akarja

mondani, hogy az ember akkor valami szubsztanciális. Az olyan ember, aki nem tartozik valamilyen rendhez, magánszemély csupán, s nem áll valóságos általánosságban. Másfelől az egyes ember a maga különösségében az általánosnak tarthatja magát, s azt hiheti, ha egy rendhez csatlakoznék, valami alacsonyabbnak adná magát oda. Ez abból a hamis felfogásból következik, hogy ha valami elnyeri azt a létezést, amelyre szüksége van, ezáltal korlátozza és feladja magát.

208. §

A szükségletek e rendszerének elve mint a tudás és az akarás sajátos különössége a *magán- és magáért*való általánosságot a *szabadság* általánosságát, csak *elvontan*, tehát mint a *tulajdon jogát* foglalja magában. Ez a jog azonban itt már nem csak *magánvaló*, hanem a maga érvényes valóságában a *tulajdon védelme* a *jogszolgáltatás* által.

B. A JOGSZOLGÁLTATÁS

209. §

A *relativum*nak, amely a szükségletek és az értük kifejtett munka kölcsönös viszonyából ered, elsősorban megvan *magára irányuló reflexiója*, általában a végtelen személyiségben, *az* (elvont) *jog*ban. Ámde magának a relatívnak ez a sztérája mint *művelődés* az, amely a jognak azt a *létezést* adja, hogy mint *általánosan elismert, tudott* és *akart* dolog legyen, s azáltal, hogy tudják és akarják, érvényessége és objektív valósága legyen.

A művelődéshez tartozik, a *gondolkodás*hoz mint az egyedinek tudatához az általánosság formájában, hogy az Ént mint *általános* személyt fogjuk fel, akiben *mindenki* azonos. *Az ember ilyennek számít, mert ember*, nem mint zsidó, katolikus, protestáns, német, olasz stb. Ennek a tudata, amelyet jóváhagy a *gondolat*, végtelenül fontos, s csak akkor hiányos, ha teszem mint *kozmopolitizmus* azzá rögződik, hogy szemben áll a konkrét állami élettel.

Függelék. Egyfelől a különösség rendszeréből következik, hogy a jog külsőleg szükségszerűvé lesz mint védelem a különösség számára. Ha a fogalomból jön is, mégis csak azért lép egzisztenciába, mert hasznos a szükségletekre. Hogy meglegyen bennünk a jog gondolata, ahhoz szükséges a gondolkodás műveltsége, hogy ne időzzünk többé a puszta érzékiben: a tárgyakhoz kell alkalmazni az általánosság formáját, s éppígy az akaratban egy általánoshoz kell igazodnunk. Csak miután az emberek sokféle szükségletet találtak ki maguknak s megszerzésük összekuszálódik a kielégítésben, alakulhatnak törvények.

210. §

A jog objektív valósága abban van, egyrészt, hogy a tudat számára van, hogy általában a *tudás* tárgya, másrészt, hogy a valóság hatalmával rendelkezik és *érvényes*, s így *tudjuk* is mint *általános érvényűt*.

a) *A jog mint törvény*

211. §

Ami *magánvalósága szerint* jog, az objektív létezésében *tételezett [gesetzt]*, azaz a gondolat által a tudat számára meghatározott, és *ismeretes* mint az, ami jog és érvényes: a *törvény* [*Gesetz*]. A jog e meghatározás által *pozitív* jog általában.

Valamit mint *általánost* tételezni, azaz mint általánost tudatossá tenni — mint ismeretes, annyi, mint *gondolkodni* (vö. fentebb a Megjegyzést a 13. és a 21. §-hoz). Azzal, hogy a tartalmat így legegyszerűbb formájára vezeti vissza, megadja neki végső *meghatározottságát*. A jog csak azzal, hogy törvénnyé lesz, nemcsak általánosságának *formáját* kapja, hanem igazi meghatározottságát is. Ezért a törvényhozás képzetében nem csupán azt az egy mozzanatot kell szem előtt tartani, hogy ezzel kimondunk valamit, ami a viselkedés érvényes szabálya mindenki számára; hanem

fontosabb ennél az a belső lényeges mozzanat: *a tartalom megismerése* a maga *meghatározott általánosságában*. Még a *szokásjogok* is — mert hiszen csak az állat bírja törvényét ösztön formájában, csak az ember bírja mint szokást — azt a mozzanatot tartalmazzák, hogy mint *gondolatok* vannak és a *tudás* tárgyai. A törvényektől abban különböznek, hogy szubjektív és esetleges módon tudják őket, ennélfogva magukban határozatlanabbak és a gondolat általánossága homályosabb, ezenkívül a jog ismerete az egyik és a másik irányban s általában kevesek esetleges tulajdona. Az a föltevés, hogy formájuk, ti. hogy mint *szokások* léteznek, azt az előnyt biztosítja számukra, hogy átmentek az *élet*be, tévedés, mert hiszen egy nemzet érvényes törvényei azáltal, hogy leírták és összegyűjtötték őket, nem szűnnek meg mint a nemzet szokásai. (Manapság egyébként éppen azok beszélnek legtöbbet az *élet*ről és az *életbe való átmenetel*ről, akik a legholtabb anyaggal és a legholtabb gondolatokkal foglalkoznak.) Ha a szokásjogok eljutnak odáig, hogy gyűjtik és összeállítják őket, aminek egy csak némi műveltségre szert tett népnél hamar meg kell történnie, akkor ez a gyűjtemény a *törvénykönyv*. Ez persze, mivel puszta gyűjtemény, kitűnik majd *formátlanságával*, határozatlanságával és hézagosságával. Főképp abban különbözik majd egy tulajdonképp úgynevezett törvénykönyvtől, hogy ez a jogelveket *általánosság*ukban és ezzel meghatározottságukban gondolkodva fogja fel és mondja ki. Anglia *országos jog*át vagy közönséges jogát, mint ismeretes, *statútumok* (formális törvények) és egy úgynevezett *íratlan törvény* tartalmazza. Ez az íratlan törvény egyébként éppolyan jól meg van írva, ismeretét pedig egyedül olvasás által (sok negyedrétű kötetet tölt ki) lehet és kell megszerezni. Hogy azonban milyen roppant nagy zavar uralkodik az angol jogszolgáltatásban is, meg magában a dologban is, leírják annak ismerői. Különösen megjegyzik azt a körülményt, hogy mivel ezt az íratlan törvényt a törvényszékek és bírák döntései tartalmazzák, a bírák ezzel az állandó *törvényhozók;* hogy elődeik tekintélyére, akik semmit sem tettek, csak kimondották az íratlan törvényt, éppúgy rá vannak utalva, mint *nincsenek* ráutalva, minthogy maguk az íratlan törvényt magukban bírják, s azt a jogot merítik belőle, hogy ítél-

jenek az előző döntések felett, megfelelnek-e az íratlan törvénynek, vagy nem. — Hasonló zűrzavar támadhatott a későbbi római jogszolgáltatásban mind a különböző híres jogtudós ítéleteiből. Ez ellen egy császár[91] azt az elmés kiutat találta, amely az *idézési törvény* [*Zitiergesetz*] nevet viseli: a *rég meghalt* jogtudósoknak egy fajta kollégiumát vezette be, amelynek volt elnöke, és a szavazatok többsége volt a döntő (lásd Hugo: Római jogtörténet 354. §). — Egy művelt nemzetről vagy jogászi rendről azt állítani, hogy nem képes egy törvénykönyvet megalkotni, a legnagyobb sértések egyike volna, amelyet egy nemzet vagy ama rend ellen el lehet követni; — mert hiszen itt nem lehet szó *tartalmuk* szerint *új* törvények rendszerének megalkotásáról, hanem a meglevő törvények tartalmának a maga meghatározott általánosságában való megismeréséről, azaz *gondolati* megragadásáról, s azután a különösre való alkalmazásáról. —

Függelék. A Napnak és a bolygóknak szintén megvannak a törvényeik, de azok nem tudják őket. A barbárokat ösztöneik, erkölcseik, érzelmeik irányítják, de nincs tudatuk erről. Azáltal, hogy tételezik és tudják a jogot, elesik az érzésnek, a vélekedésnek minden esetlegessége, a bosszúnak, a részvétnek, az önzésnek minden formája, s a jog csak így éri el igaz meghatározottságát és jut becsületéhez. Csak a felfogás fegyelme által lesz képes az általánosságra. Az, hogy a törvények alkalmazásában kollíziók is vannak, ahol a bíró értelme jut szóhoz, teljességgel szükségszerű, mert különben épp a megvalósítás valami teljesen gépszerű volna. Ha az emberek rájöttek a kollízióknak olyképpen való megszüntetésére, hogy sokat rábíznak a bírák belátására, az ilyen kiút sokkal rosszabb, mert a kollízió is a gondolathoz, a gondolkodó tudathoz és dialektikájához tartozik, a puszta bírói döntés pedig önkény volna. A szokásjog mellett rendszerint azt hozzák fel, hogy eleven, de ez az elevenség, azaz a meghatározás azonossága a szubjektummal még nem a dolog lényege; a jogot gondolkodva kell tudni, rendszernek kell lennie önmagában, s csak mint ilyen lehet érvényes művelt nemzeteknél. Ha a legújabb korban tagadták a népek hivatottságát a törvényhozásra, ez nemcsak sértés, hanem azt az ízetlenséget is tartalmazza, hogy a létező törvények végtelen

sokasága mellett még azt az ügyességet sem teszik fel az egyesekről, hogy azokat következetes rendszerbe tudják hozni, holott épp a rendszerezés, azaz a felemelés az általánosba a kor végtelen törekvése. Éppígy döntések gyűjteményeit, ahogyan a *Corpus juris*-ban találhatók, jelesebbnek tartották, mint a legáltalánosabb értelemben kidolgozott törvénykönyvet, mert az ilyen döntésekben még mindig megmarad bizonyos különösség és történeti emlék, amelytől az emberek nem akarnak megválni. Hogy milyen rosszak az ilyen gyűjtemények, eléggé mutatja az angol joggyakorlat.[92]

212. §

A *magánvaló lét*nek és a *tételezettség*nek ebben az azonosságában csak annak van mint *jog*nak kötelező ereje, ami *törvény*. Mivel a tételezettség a létezésnek az az oldala, amelyben az egyéni akarat és más különösség esetlegessége is felléphet, azért az, ami törvény, tartalmában még különbözhet attól, ami magában jog.

A pozitív jogban ezért az, ami *törvényszerű*, a forrás annak megismerése számára, ami *jog*, vagy tulajdonképpen, ami *jogos;* — a pozitív jogtudomány ennyiben történeti tudomány, amelynek elve a tekintély. Ami egyéb még történhetik, az értelem dolga, s a külső rendet, összeállítást, következetességet, továbbá alkalmazást stb. illeti. Ha az értelem magának a dolognak természetébe bocsátkozik, az elméletek, pl. a büntetőjog elmélete, azt mutatják, mit művel az értelem érvek alapján való okoskodásával. — Mivel a pozitív tudománynak egyfelől nemcsak joga, hanem szükségszerű kötelessége is, hogy az adott jogmeghatározásoknak mind történeti haladását, mind alkalmazását és részletekre oszlását pozitív adataikból vezesse le és következményeiket mutassa fel, azért másfelől legalábbis nem szabad abszolút módon csodálkoznia, ha *keresztkérdés*nek tekinti is foglalkozására nézve, hogyha azt kérdezik mármost, vajon hát mindezen bizonyítások után *ésszerű*-e egy jogmeghatározás. — Vö. a *megértésre* nézve a Megjegyzést a 3. §-hoz.

213. §

A jog elsősorban a tételezettség formájában kap létezést, azután a *tartalom* tekintetében is mint *alkalmazás* a polgári társadalom *anyagára*, a végtelenségig egyedivé és bonyolulttá váló társadalmi viszonyokra, a tulajdon és a szerződések fajaira — továbbá a kedélyen, szeretetten és bizalmon alapuló erkölcsi viszonyokra, de ezekre csak amennyiben az elvont jog oldalát tartalmazzák (159. §); a morális szempont és a morális parancsok, mivel az akaratot legsajátabb szubjektivitása és különössége szerint illetik, nem lehetnek a pozitív törvényhozás tárgya. További anyagot szolgáltatnak a magából a jogszolgáltatásból, az államból stb. folyó jogok és kötelességek.

Függelék. A házasság, szerelem, vallás, az állam magasabb viszonyainak csak azok az oldalai lehetnek a törvényhozás tárgyai, amelyek természetüknél fogva képesek arra, hogy magukon viseljék a külsőséget. Ámde itt a különböző népek törvényhozása nagy különbséget mutat. A kínaiaknál pl. államtörvény, hogy a férfiúnak jobban kell szeretnie első feleségét, mint a többi asszonyát. Ha rábizonyul, hogy az ellenkezőjét tette, azzal büntetik, hogy elverik. Éppígy sok előírás található régebbi törvényhozásokban a hűségről és becsületességről, amelyek nem felelnek meg a törvény természetének, mert egészen az ember belsejébe esnek. Csak az eskünél, ahol a dolgok a lelkiismeretre vannak bízva, a becsületességet és hűséget mint szubsztanciálisat kell tekintetbe venni.

214. §

A *különös*re való alkalmazáson kívül azonban a jog tételezettsége magában foglalja az *egyes eset*re való *alkalmazhatóság*ot is. Ezzel belép a fogalom által meg nem határozottnak, a *mennyiség*inek szférájába. (Ez a mennyiségi magáértvalósága szerint, vagyis mint az érték meghatározása, ha minőségit cserélünk másik minőségiért.) A fogalmi meghatározottság csak általános határt jelöl meg, ezen belül még ingadozás lehetséges. Ennek azonban a megvalósítás céljából véget kell vetni, ezzel pedig ama határon belül esetleges és önkényes döntés áll be.

Főképpen az általánosnak ez a *kiélezése* nemcsak a különössé, hanem az egyes esetté, azaz a *közvetlen alkalmazássá* az, amiben a törvények *tisztán pozitív* mozzanata rejlik. *Ésszerűen* meg nem határozható, sem pedig a fogalomból eredő meghatározottsággal el nem dönthető, vajon egy vétségért testi büntetésként negyven botütés vagy harminckilenc, pénzbüntetésként öt tallér, vagy csak négy tallér és huszonhárom stb. garas, börtönbüntetésként egy év vagy háromszázhatvannégy stb. nap, vagy egy év és egy, két vagy három nap jár-e igazság szerint. Pedig már egy botütéssel több, egy tallérral vagy egy garassal, egy heti vagy egy napi börtönnel több vagy kevesebb: igazságtalanság. — Maga az ész ismeri el, hogy a véletlennek, az ellentmondásnak és látszatnak megvan a maga, *bár korlátolt* szférája és joga, s nem is törekszik az efféle ellentmondások tisztázására és kiigazítására. Itt egyedül csak a *megvalósítás* érdeke áll fenn, az az érdek, hogy általában történjen valamilyen elhatározás és döntés, akármilyen módon is (bizonyos határon belül). Ez a döntés a formális magabizonyossághoz, az elvont szubjektivitáshoz tartozik, amely egészen csak ahhoz tarthatja magát, hogy — *ama határon belül* — abbahagyja a fontolgatást, és dönt, hogy döntés legyen, vagy a meghatározás alapjául elfogad olyasmit, mint a *kerek* szám, vagy a harminckilences számot.[93] — A törvény talán nem állapítja meg e végső meghatározottságot, amelyet a valóság követel, hanem a bírónak engedi át eldöntését, s őt csak egy minimummal és maximummal korlátozza. De ez nem érinti a dolog velejét, mert ez a minimum és maximum maga is mindegyik ilyen kerek szám, s nem akadálya annak, hogy a bíró azután meghozza az olyan végső, tisztán pozitív döntést, hanem megengedi neki mint szükségszerű dolgot.

Függelék. Lényegileg van egy oldala a törvényeknek és a jogszolgáltatásnak, amely esetlegességet tartalmaz. Ez pedig abban van, hogy a törvény általános meghatározás, amelyet az egyes esetre kell alkalmazni. Ha állást foglalnánk az esetlegesség ellen, egy absztrakciót mondanánk ki. Egy büntetés mennyiségi mozzanatát pl. nem lehet semmiféle fogalmi meghatározással adekvátá tenni, s bármi is a döntés, ebből a szempontból mindig önkényes.

Ez az esetlegesség azonban maga is szükségszerű, s ha belőle teszem egy törvénykönyv ellen általában azzal érvelnek, hogy nem tökéletes, akkor figyelmen kívül hagyják éppen azt a mozzanatot, amelyen tökéletesség el nem érhető, s amelyet ezért olyannak kell venni, amilyen.

b) *A törvény létezése*

215. §

A törvény kötelező ereje az öntudat jogának szempontjából (lásd a 132. §-t és a hozzá írt Megjegyzést) szükségképp megkövetteli, hogy a törvényeket általánosan *ismertté* tegyék.

A törvényeket oly magasra kifüggeszteni, ahogy Dionüsziosz,[94] a tirannus, tette, úgyhogy egyetlen polgár sem tudta elolvasni, vagy pedig eltemetni őket tudós könyvek, gyűjtemények, eltérő ítéleteket és véleményeket tartalmazó döntések, szokások stb. terjengős apparátusába, s hozzá még idegen nyelven, úgyhogy az érvényes jog ismerete csak azok számára közelíthető meg, akik szakszerűen foglalkoznak vele — egy és ugyanaz a jogtalanság. — Azok az uralkodók, akik népeiknek ha mindjárt csak egy formátlan gyűjteményt is adtak, mint Justinianus,[95] de még inkább, akik egy *országos jogot* mint elrendezett és határozott törvénykönyvet adtak, nemcsak legnagyobb jótevőik lettek, akiket hálával dicsőítettek, hanem azzal az *igazságosság* egy nagy *aktusát* is hajtották végre.

Függelék. A jogászrend a törvények különös ismerője, s ezt gyakran a maga monopóliumának tartja, úgy vélvén, hogy akinek nem mestersége, az ne szóljon bele. Így a fizikusok zokon vették Goethétől színelméletét, mert nem ez volt a mestersége, s hozzá még költő is volt. De ahogyan az embernek nem kell cipésznek lennie, hogy tudja, illik-e neki a cipő, éppúgy nem kell általában valamely mesterséghez tartoznia, hogy általános érdekű dolgokról ismeretei legyenek. A jog a szabadságra vonatkozik, az ember e legfenségesebb és legszentebb birtokára, és ezt ismernie kell, hogy kötelező erejűnek érezhesse.

216. §

A nyilvános törvénykönyv számára egyfelől *egyszerű* általános meghatározásokat kell követelni, másfelől a *véges anyag* természete vég nélküli továbbmeghatározáshoz vezet. A törvények köre egyrészt *kész*, zárt egész legyen, másrészt az új törvényes meghatározások szükséglete tovább is fennáll. Mivel azonban ez az antinómia az általános alapelvek *specializálódás*ának körébe esik, amelyek tovább is szilárdan fennállanak, ezáltal a jog egy kész törvénykönyvhöz csorbítatlan marad, valamint az a jog is, hogy ezek az általános, egyszerű alapelvek magukban, specializálódásuktól különbözők, felfoghatók és felállíthatók legyenek.

A törvényhozás bonyolultságának egyik fő forrása az ugyan, ha az eredeti, egy jogtalanságot tartalmazó, tehát pusztán történeti intézményekbe idővel behatol az ésszerű, magán- és magáértvaló jogos, ahogy megjegyeztük fent (lásd a Megjegyzést a 180. §-hoz) a rómaiaknál, a régi hűbéri jognál stb. De lényegileg be kell látni, hogy magának a véges anyagnak a természete hozza magával, hogy vele kapcsolatban az önmagukban ésszerű, magukban általános meghatározások alkalmazása is a végtelenbe menő progresszushoz vezet. — Az a követelmény, hogy egy törvénykönyv legyen tökéletes, legyen teljesen kész, további meghatározásokra ne szoruljon — olyan követelmény, amely főképpen *német* betegség — mivel pedig ilyen tökéleteset alkotni nem lehet, hát valami úgynevezett tökéletlent ne csináljanak, azaz egyáltalán ne csináljunk törvénykönyvet: mind a két követelmény félreértésen alapszik. Félreértése ez a véges tárgyak, pl. a magánjog természetének, amelyekben az úgynevezett tökéletesség az *örökös megközelítés*, s félreértése a különbségnek az ésszerű általános és az értelmi általános között és az utóbbi *alkalmazás*ának a végesség és egyediség a végtelenbe menő anyagára. — *A jó legnagyobb ellensége a jobb*[96] — ez az igazi józan emberi értelem kifejezése a hiú, okoskodó és reflektáló értelemmel szemben.

Függelék. Teljességnek mondjuk az egy szférába tartozó minden részletnek befejezett összegyűjtését, s ebben az értelemben egyetlen tudomány és ismeret sem lehet teljes. Ha mármost azt mondják,

hogy a filozófia vagy valamilyen tudomány nem teljes, akkor közelesik az a nézet, hogy várni kell, amíg ki nem egészült, mert a legjobb talán hiányzik még. Ámde ezen a módon semmit sem viszünk előbbre, sem a lezártnak látszó geometriát, amelyben mégis fellépnek új meghatározások, sem a filozófiát, amelynek persze az általános eszmével van dolga, de mégis egyre tovább specializálható. Az általános törvény eddig mindig a tízparancsolat volt; az a kívánság mármost, hogy mert egy törvénykönyv nem lehet teljes, ne állítsuk fel azt a törvényt „ne ölj", nyilvánvaló képtelenség. Minden törvénykönyv lehetne még jobb, a lenye reflexiónak szabad ezt állítania, mert a legnagyszerűbb, legmagasabb, legszebb még nagyszerűbbnek, magasabbnak és szebbnek gondolható. De egy nagy régi fa egyre inkább elágazik anélkül, hogy azért új fa lenne belőle; balgaság lenne azonban nem ültetni fát azért, mert új ágak jöhetnének.

217. §

Ahogyan a polgári társadalomban a jog *magánvalósága* szerint törvénnyé lesz, úgy egyéni jogomnak előbb *közvetlen* és *elvont* létezése átmegy abba a jelentésbe, hogy elismerik mint létezést az egzisztáló általános akaratban és tudásban. A tulajdon megszerzését és átadását ezért azzal a *formá*val kell foganatosítani és ellátni, amelyet ama létezés ad nekik. A tulajdon mármost *szerződésen* és azokon a *formaságok*on nyugszik, amelyek azt bizonyításra képessé és jogerőssé teszik.

Az eredeti, azaz közvetlen szerzési módok és címek (lásd 54. § kk) a polgári társadalomban tulajdonképp elesnek és csak mint egyes esetlegességek vagy korlátozott mozzanatok fordulnak elő. — Részint a szubjektívban megálló érzelem, részint a lényegiségeinek absztraktumánál időző reflexió az, amely elveti a formaságokat; ezekhez viszont a maga részéről a holt értelem ragaszkodhat a dologgal szemben és szaporíthatja őket a végtelenségig. — Egyébként a művelődés menetében rejlik, hogy egy tartalom érzéki és közvetlen formájától hosszú és kemény munkával elérkezik gondolatának formájához s ezzel neki megfelelő egyszerű kifejezéshez, hogy egy még csak kezdődő jogképződés állapotában a szertartások

és formaságok nagyon körülményesek, s inkább magának a dolognak, semmint a jelnek veszik őket. Innen van, hogy a római jogban is fenntartottak egy csomó meghatározást és különösen kifejezést a szertartásokból, ahelyett, hogy gondolatmeghatározásokkal és ezek megfelelő kifejezésével helyettesítették volna őket.

Függelék. A törvény: a jog, tételezetten mint az, ami magánvalósága szerint volt. Birtokolok valamit, van egy tulajdonom, amelyet mint gazdátlant ragadtam meg: ezt mármost még mint az enyémet kell elismertetni és tételeztetni. A társadalomban ezért a tulajdonnal kapcsolatban *formaságok* fordulnak elő: határköveket állítanak mások elismerésének jeléül: jelzálogkölcsönkönyveket, tulajdonjegyzékeket fektetnek le. A legtöbb tulajdon a polgári társadalomban szerződésen alapszik, amelynek formaságai szilárdak és határozottak. Ellenszenvvel viseltethetünk az ilyen formaságokkal szemben, s azt hihetjük, csak azért vannak, hogy pénzt hozzanak a felsőbbségnek; sőt valami sértőnek és a bizalmatlanság jelének lehet tekinteni, mintha már nem volna érvényes ez a kifejezés: embere szavának. De a forma lényege az, hogy ami magában jog, mint ilyen tételeztessék is. Akaratom eszes akarat; érvényes akarat, s ezt az érvényességet ismerje el a másik. Itt mármost el kell esnie az én szubjektivitásomnak és a másik szubjektivitásának, s az akaratnak biztosságot, szilárdságot és objektivitást kell elérnie, amelyet csak a forma adhat meg neki.

218. §

Mivel a tulajdonnak és a személyiségnek törvényes elismerése és érvényessége van a polgári társadalomban, azért a *bűntett* már nemcsak egy *szubjektív végtelen*nek megsértése, hanem az *általános* dologé, amelynek magában szilárd és erős egzisztenciája van. Ezzel fellép egy új szempont, a cselekedet *veszélyessége* a társadalomra, amely egyrészt erősíti a bűntett nagyságát, másrészt azonban a társadalomnak magabiztossá lett hatalma leszállítja a sértés külső *fontosság*át, s ezért nagyobb enyheséget tanúsít annak megtorlásában.

Az a tény, hogy a társadalom *egy* tagjának megsértése *valamennyi* többinek a sérelme, a bűntett jellegét nem a fogalma

szerint változtatja meg, hanem a külső *egziszencia*, a sérelem szempontjából, amely mármost a polgári társadalom képzetét és tudatát illeti, nem csupán a közvetlenül sértettnek létezését. A heroikus korban (lásd a régiek tragédiáit) a polgárok nem érzik magukat megsértve ama bűntettek által, amelyet a királyi házak tagjai követnek el egymás ellen. — A bűntett, *magánvalósága szerint*, végtelen sérelem, s mint *létezést* minőségi és mennyiségi különbségek szerint kell lemérni (96. §); s mivel e létezést mármost lényegileg mint *képzetet* és *tudatot* a *törvények érvényessége* határozza meg, azért a *veszélyesség a polgári társadalomra* nagyságának meghatározása, vagy szintén *egyike* a minőségi meghatározásainak. — Ez a minőség vagy nagyság azonban változik a polgári társadalom *állapota* szerint, s ebben van a jogosultsága annak, hogy egyszer néhány fillér vagy egy répa ellopását halállal büntetik, máskor az efféle értékek százszorosának és többszörösének ellopására enyhe büntetést szabnak ki. A polgári társadalomra való veszélyesség szempontja látszólag súlyosbítja a bűntetteket, holott ellenkezőleg főképpen ez az, amely enyhítette megtorlásukat. Egy büntetőtörvénykönyv ezért elsősorban korának és benne a polgári társadalom állapotának bélyegét viseli magán.

Függelék. Az a körülmény, hogy a társadalomban elkövetett bűntett nagyobbnak látszik s mégis enyhébben büntetik, úgy tűnik, ellentmond magának. Ha azonban egyrészt a társadalom számára lehetetlen volna büntetlenül hagyni a bűntettet, mert akkor ezt jogként tételezné, mégis, mivel a társadalom biztos magában, a bűntett mindig csak egyes eset vele szemben, valami nem-szilárd és elszigetelt. Épp a társadalom szilárdsága következtében a bűntett egy pusztán szubjektívnak jellegét kapja, egy szubjektívnak, amely úgy látszik, nem annyira a megfontolt akaratból, mint inkább természetes ösztönökből fakadt. Ez a nézet enyhébb helyet biztosít a bűntettnek, s ezért a büntetés is enyhébb lesz. Ha a társadalom még ingadozó magában, akkor büntetésekkel példákat kell szolgáltatni, mert a büntetés maga is példa a bűntett példájával szemben. A magában szilárd társadalomban azonban a bűntett tételezettsége olyan gyenge, hogy eszerint kell mérni e tételezettség megszüntetését is. Súlyos büntetések tehát önmagukban nem jog-

talanok, hanem viszonyban állnak a kor állapotával: egy büntető törvénykönyv nem lehet érvényes minden időre, s bűntettek látszategzisztenciák, amelyek nagyobb vagy csekélyebb elutasítást vonhatnak maguk után.

c) *A bíróság*

219. §

Ha a jog a törvény formájában létezővé lett, akkor magáértvaló, a *különös akarat*tal és a jogról való *vélekedés*sel önállóan áll szemben, és *általános*ként kell érvényesülnie. A jog e *megismerése* és *megvalósítása* a különös esetben, a *különös* érdek szubjektív érzése nélkül, egy nyilvános hatalom dolga, a *bíróság*é.

A bíró és a bíróságok történeti keletkezése a patriarkális viszony, vagy az erőszak, vagy az önkéntes választás formájában mehetett végbe; a dolog fogalma szempontjából ez közömbös. Az a felfogás, hogy az igazságszolgáltatás bevezetése a fejedelmek és kormányok által tisztán *tetszésszerinti szívesség* és kegyelem dolga, mint von *Haller úr*[96] vallja (az államtudományok megújításáról szóló művében), ahhoz a gondolattalansághoz tartozik, amelynek sejtelme sincs arról, hogy a törvénnyel és állammal kapcsolatban arról van szó, hogy intézményeik általában ésszerűek s így önmagukban szükségszerűek, s hogy nem keletkezésük és bevezetésük formája forog kérdésben, amikor ésszerű alapjukat vizsgáljuk. — A másik szélsőség ehhez a nézethez az a nyers felfogás, hogy a jogszolgáltatás, mint az ököljog korában, helytelen erőszakoskodás, a szabadság elnyomása és zsarnokság. A jogszolgáltatást éppannyira a közhatalom kötelességének kell tekinteni, mint jogának, s ez éppúgy nem az egyének tetszésén alapszik, megbíznak-e egy hatalmat vele, vagy nem.

220. §

A jog a bűntettel szemben a *bosszú* formájában (102. §) jog csupán *magánvalósága szerint*, nem a jogosság formájában, azaz nem igazságos egzisztenciájában. A sértett fél helyett a sértett *általános* lép fel, amely-

nek a bíróságban van sajátos valósága, s átveszi a bűntett üldözését és megbüntetését, amely ezzel többé nem csupán *szubjektív* és esetleges megtorlása a bűntettnek s átváltozik a jog igazi kibékítésévé önmagával, *büntetéssé*. Objektív tekintetben ez kibékítése a *törvény*nek, amely a bűntett megszüntetése által önmagát helyreállítja és ezzel mint *érvényest megvalósítja*. Szubjektív tekintetben kibékítése a bűntettesnek, aki *ismerte a törvényt*, s tudta, hogy érte és *az ő védelmére érvényes*, s aki a törvény őrajta való végrehajtásában maga is az igazságosság kielégülését, csak a *maga* tettét találja.

221. §

A polgári társadalom tagjának *joga* a *bírósághoz fordulni*, s *kötelessége a bíróság előtt megjelenni;* ha pedig joga vitás, csak a bíróság döntését fogadja el.

Függelék. Mivel minden egyén joga a bírósághoz fordulni, ismernie is kell a törvényeket, mert különben ez a jogosultság nem segítene rajta. De az egyén kötelessége is megjelenni a bíróság előtt. A hűbérrendszerben gyakran megtörtént, hogy a hatalmas úr nem jelent meg a bíróság előtt, kihívta a bíróságot, és a bíróság jogtalan eljárásának tekintette, hogy maga elé idézi a hatalmast. Ezek azonban olyan állapotok, amelyek ellentmondanak a bíróság eszméjének. Az újabb korban a fejedelemnek magánügyekben a bíróságot maga fölött állónak kell elismernie, s szabad államokban a fejedelem rendszerint elveszti pöreit.

222. §

A bíróságok előtt a jog azt a meghatározást kapja, hogy *bizonyíthatónak* kell lennie. A *törvénykezés menete* abba a helyzetbe juttatja a feleket, hogy érvényesíthetik bizonyítékaikat és jogalapjaikat, a bírót pedig abba, hogy megismerheti a dolgot. Ezek a *lépések maguk is jogok*, menetüket tehát törvényileg kell meghatározni, s lényeges részét alkotják az elméleti jogtudománynak.

Függelék. Az embert megbotránkoztathatja az a tudat, hogy van egy joga, amelyet mint bebizonyíthatatlant megtagadnak tőle. De a jognak, amellyel rendelkezem, egyúttal tételezettnek kell lennie: kell, hogy ki tudjam fejteni, be tudjam bizonyítani, s csak azáltal, hogy a magánvalót tételezik is, lehet érvényes a társadalomban.

223. §

Azáltal, hogy ezek a cselekedetek egyre több külön cselekedetre és ezek jogaira esnek széjjel, aminek magában nincs határa, a törvénykezés menete, amely *magánvalósága szerint* már eszköz, mint valami külső lép szembe a céljával. — A feleket megilleti az a jog, hogy végig csinálják az ilyen hosszadalmas formalizmust, amely az *ő* joguk. De ezt a formalizmust valami rosszá, sőt a jogtalanság eszközévé is lehet tenni. Ezért a bíróság részéről kötelességévé kell tenni a feleknek, hogy mielőtt hozzá fordulnak, vessék magukat alá egy egyszerű bíróságnak (döntő- vagy békebíróságnak) és próbáljanak kiegyezni. Így akarja megvédeni a feleket és magát a jogot mint a szubsztanciális dolgot, amely itt fontos, a törvénykezés hosszadalmas menete és a vele való visszaélés ellen.

A *méltányosság* a formális jogtól való eltérést tartalmaz morális vagy egyéb tekintetekből, s elsősorban a per *tartalmára* vonatkozik. *Egy méltányossági bíróság*nak pedig az a jelentése lesz, hogy dönt az egyes esetről, anélkül hogy ragaszkodnék a törvénykezés menetének formaságaihoz és különösen az objektív bizonyítékokhoz, ahogyan törvényileg megfogalmazhatók volnának, továbbá, hogy az egyes esetet mint *ilyent* a maga érdeke szempontjából ítéli meg, s nem akar belőle egy általános érvényű törvényes rendelkezést levonni.

224. §

Ahogyan a törvények nyilvános ismertetése a szubjektív tudat jogai közé tartozik (lásd a 215. §-t), úgy idetartozik az a lehetőség is, hogy ismerje a törvény *megvalósítását* a különös esetben, nevezetesen

ismerje külsődleges cselekmények, jogi érvelések stb. lefolyását. Ez ugyanis magánvalósága szerint általános érvényű történés, s bár az eset, szubjektív tartalmánál fogva, csak a felek érdekét illeti, az általános tartalom, a benne rejlő jog és ennek döntése mindenki érdekét illeti, — *a jogszolgáltatás nyilvánossága.*

A bíróság tagjainak fontolgatásai maguk között, hogy milyen ítéletet hozzanak, még *különös* vélemények és nézetek nyilvánulásai, tehát természetüknél fogva nem tartoznak a nyilvánosság elé.

Függelék. A jogszolgáltatás nyilvánosságát az egyenes emberi érzés jogosnak és helyesnek veszi. Nagy mértékben ellene szólt mindenkor a bírák előkelősége, akik nem akarják magukat mindenkinek megmutatni, s a jog kincsesházának tekintik magukat, amelybe a laikusoknak nem kell bepillantaniuk. Nevezetesen azonban hozzátartozik a joghoz az a bizalom, amellyel a polgárok viseltetnek iránta, s ez a mozzanat az, amely az igazságszolgáltatás nyilvánosságát követeli. A nyilvánosság joga azon alapszik, hogy a bíróság célja a jog, ez pedig *mint* általánosság az általánosság *elé* is tartozik; azután meg azon is, hogy a polgárok azt a meggyőződést nyerjék: valóban igazságot szolgáltatnak.

225. §

Az igazságszolgáltatás munkájában mint törvénynek az *egyes esetre* való alkalmazásában két oldalt lehet megkülönböztetni. Az *első* az eset jellegének megismerése *közvetlen egyedisége* szerint, pl. kötöttek-e szerződést stb., jogsértést követtek-e el, s ha igen, ki követte el, s *büntető*jogi esetben a reflexió mint a cselekedet *szubsztanciális*, bűnös jellegének (l. a Megjegyzést a 119. §-hoz) meghatározása. A *második* az eset alárendelése a *törvény*nek mint a jog helyreállításának. Büntetőjogi esetekben e törvény alá esik a büntetés. A döntések e két különböző oldal fölött különböző funkciók.

A római bírósági szervezetben e funkciók megkülönböztetése olyképpen nyilvánult, hogy a prétor megadta döntését *arra az esetre*, ha a dolog így meg így áll, s hogy e tényállás kivizsgálására kirendelt egy külön *judex*et.[97] — Egy bűntett jellegének meg-

határozott minősítését (pl. hogy gyilkosság vagy emberölés esete forog-e fönn) az angol bírói eljárásban a vádló belátására vagy önkényére bízzák, s a bíróság nem állapíthat meg más minősítést, ha amazt helytelennek találja.

226. §

Főképpen a vizsgálat egész menetének vezetése, majd a felek jogcselekményeinek, amelyek maguk is jogok (222. §), irányítása, azután a jogi ítélet munkájának második oldala (lásd az előző §-t) a jogász bíró sajátos dolga. Számára mint a törvény szerve számára kellett az esetet előkészíteni az alárendelés lehetőségére, vagyis arra, hogy megjelenő, empirikus jellegéből elismert ténnyé és általános minősítésre emeljék.

227. §

Az első oldal, az eset *megismerése közvetlen* egyediségében és minősítése magában nem tartalmaz igazságszolgáltatást. Ez megismerés, amilyenre *minden művelt ember* képes. Mivel a cselekedet minősítése szempontjából lényeges a cselekvő belátásának és szándékának szubjektív mozzanata (lásd a II. részt), s a bizonyítás ezenkívül nem az ész vagy az elvont értelem tárgyait illeti, hanem csak az érzéki szemlélet és szubjektív bizonyosság egyedi vonásaitól, körülményeitől és tárgyaitól függ, tehát nem foglal magában abszolút objektív meghatározást, azért a döntés végső mozzanata a *szubjektív meggyőződés* és a lelkiismeret *(animi sententia)*; a bizonyítás tekintetében pedig, amely mások vallomásain és kijelentésein nyugszik, az *eskü* a bár szubjektív, de végső igazolás.

A szóbanforgó tárggyal kapcsolatban egyik fődolog, hogy szemügyre vegyük a *bizonyítás* természetét, amelyen itt múlik a dolog, s megkülönböztessük másfajta megismeréstől és bizonyítástól. Egy észmeghatározásnak, amilyen maga a jog fogalma, bizonyítása, azaz szükségszerűségének megismerése, más módszert követel, mint egy geometriai tétel bizonyítása. Az utóbbinál

továbbá az idomot meghatározta az értelem, s máris elvonttá tette egy törvénynek megfelelően. De egy empirikus tartalomnál, pl. egy *tény*nél, a megismerés anyaga az adott érzéki szemlélet és az érzéki szubjektív bizonyosság s az ilyennek kimondása és állítása. Ehhez csatlakozik azután a következtetés és kombinálás az ilyen vallomásokból, tanúságtételekből, körülményekből stb. Az objektív igazság, amely az ilyen anyagból és a neki megfelelő módszerből ered, ha megkísérlik azt magában objektíve meghatározni, *félbizonyítékok*hoz vezet, további igaz következményben pedig, amely egyúttal formális következetlenséget foglal magában, *rendkívüli büntetések*hez. Ennek az objektív igazságnak egészen más értelme van, mint egy észmeghatározás vagy oly tétel igazságának, amelynek anyagát az értelem már elvontan meghatározta a maga számára. Egy esemény ilyen empirikus igazságának megismerése a bíróság tulajdonképpeni rendeltetése. Hogy ebben a rendeltetésben sajátos arravaló minőség rejlik s ezzel együtt kizárólagos jog *magánvalósága szerint* és szükségszerűség, ennek felmutatása az egyik fő szempont abban a kérdésben, mennyiben tulajdonítható a formális jogi törvényszékeknek az ítélet mind a tény, mind a jogi kérdés felett.

Függelék. Nincs alapja annak a föltevésnek, hogy a jogász bírónak egyedül kell megállapítania a tényállást, mivel ezt minden általános műveltségű ember elvégezheti, s nem pusztán a jogi műveltségű. A tényállás megítélése empirikus körülményekből indul ki, a cselekedetre vonatkozó tanúságtételekből és efféle nézetekből, de azután megint olyan tényekből, amelyekből következtetni lehet a cselekedetre, s amelyek ezt valószínűvé vagy valószínűtlenné teszik. Egyfajta *bizonyosság*ot kell itt elérni, nem igazságot magasabb értelemben, mert hiszen ez teljességgel örök valami. Ez a bizonyosság itt a szubjektív meggyőződés, a lelkiismeret, s a kérdés az, milyen formát kapjon ez a bizonyosság a bíróságnál. Az a követelmény, hogy a bűntettes tegyen vallomást — e követelménnyel rendszerint a német jogban találkozunk — azt az igaz mozzanatot tartalmazza, hogy ezzel kielégül a szubjektív öntudat joga; mert annak, amit a bírák kimondanak, nem kell különbözőnek lennie a tudatban, s csak ha a bűntettes bevallotta

tettét, nincs többé idegen mozzanat vele szemben az ítéletben. Itt azonban fellép az a nehézség, hogy a bűntettes tagadhat, s ez veszélyezteti az igazságosság érdekét. Ha most újból a bíró szubjektív meggyőződése érvényesül, akkor ismét keményen járnak el, amennyiben az emberrel már nem mint szabad emberrel bánnak. A közvetítés mármost az a követelmény, hogy a bűnösség vagy ártatlanság kimondása a bűntettes lelkéből adódjék, — *az esküdtszék.*

228. §

A fél öntudatának joga megőrződik a bírói ítéletmondásban abból a szempontból, hogy az a minősített eset *alárendelése* a *törvény*nek; a *törvény* tekintetében megőrződött azáltal, hogy a törvény ismeretes és ezzel magának a félnek törvénye, s az *alárendelés* tekintetében azáltal, hogy a törvénykezés nyilvános. De ami a döntést illeti a dolog *különös*, szubjektív és külső *tartalma* felett, amelynek megismerése a 225. §-ban megadott első oldalra tartozik, ama jog a döntők szubjektivitásában való *bizalom*ban találja kielégülését. Ez a bizalom kiváltképpen a félnek velük való egyenlőségén alapul különösségük, rangjuk, és más efféle körülmények tekintetében.

Az öntudat joga, a *szubjektív szabadság* mozzanata, a szubsztanciális szempontnak tekinthető abban a kérdésben, szükség van-e a törvénykezés nyilvánosságára és az úgynevezett *esküdtszékek*re. Erre a szempontra redukálódik lényegileg az, amit a *hasznosság* formájában fel lehet hozni ezen intézmények mellett. Más szempontok és érvek ezekről vagy azokról az előnyökről vagy hátrányokról sok vitára adnak alkalmat, de ezek az érvek, mint az okoskodásban használt valamennyi érv, másodrendűek és nem döntő jellegűek, vagy pedig más, talán magasabb szférákból vannak véve. Az a jogszolgáltatás, amelyet pusztán jogászbíróságok gyakorolnak, magában jó *lehet*, talán jobb más bíráskodó intézményeknél. De erről a lehetőségről azért nincs szó, mert ha ezt a lehetőséget valószínűséggé, sőt szükségszerűséggé lehetne is fokozni, másfelől az *öntudat joga* még mindig fenntartja igényeit, s ezeket nem találja kielégítve. — A jog azáltal, hogy ismerik a

törvények egészének jellegét, továbbá a bírósági tárgyalások menetét, s tudják, hogy a jog üldözésnek is lehet kitéve, *tulajdona* egy rendnek, amely kizárólagossá teszi magát a terminológiájával is, amely idegen nyelv azok számára, akiknek jogáról van szó. Így azután a polgári társadalom tagjait, akik megélhetésükért a maguk *tevékenységére*, *saját tudásukra* és *akarásukra* vannak utalva, *idegenül* tartják *a jog*gal szemben, nemcsak abban, ami abból legszemélyesebb és legsajátabb érdekeiket érinti, hanem abban is, ami benne szubsztanciális és ésszerű, úgyhogy *gyámság* alá, sőt egyfajta jobbágyi helyzetbe kerülnek az ilyen renddel szemben. Megvan ugyan a joguk, hogy testileg, a *lábukkal* álljanak a bíróság elé *(in judicio s t a r e)*; de ez kevés, ha *szellemileg*, a saját *tudásukkal* nincsenek jelen. A jog, amelyet elérnek, külső *sors* marad számukra.

229. §

A polgári társadalomban az eszme elveszett a különösben, s széjjelhullt a belső és külső kettősségévé. Az igazságszolgáltatásban a polgári társadalom visszatér *fogalmához*, a magánvaló általánosnak a szubjektív különösséggel való egységéhez, de úgy, hogy ez a különösség az egyes esetben van, s amaz általános az *elvont jog* jelentésében. Ennek az egységnek a megvalósítása a különösség egész körére való kiterjesztésében, először mint viszonylagos egyesítés, a *rendőrség* meghatározása, s korlátozott, de konkrét totalitásban, a *testület*.

Függelék. A polgári társadalomban az általánosság csak szükségszerűség: a szükségletek viszonyában csak a jog mint olyan szilárd. De ez a jog, egy pusztán korlátozott kör, csak annak védelmére vonatkozik, amivel rendelkezem: a jognak mint olyannak a jólét külsőséges valami. Ez a jólét azonban a szükségletek rendszerében lényeges meghatározás. Az általánosnak tehát, amely elsősorban csak a jog, a különösség egész területére kell kiterjednie. Az igazságosság nagy dolog a polgári társadalomban: jó törvények felvirágoztatják az államot, s szabad tulajdon az állam fényének egyik alapfeltétele. De mivel egészen összefonódtam a különössel, jogom

van megkövetelni, hogy ebben az összefüggésben az én jólétem is előmozdíttassék: vétessék figyelembe az én jólétem, az én különösségem, ez pedig a rendőrség és a testület által történik.

C. A RENDŐRSÉG ÉS A TESTÜLET

230. §

A *szükségletek rendszeré*ben minden egyes ember megélhetése és jóléte *lehetőség*, amelynek valóságát önkénye és természetes különössége, úgyszintén a szükségletek objektív rendszere határozza meg. A jogszolgáltatás véget vet a tulajdon és a személyiség *megsértésé*nek. A *különösségben valóságos* jog azonban tartalmazza egyrészt, hogy az *esetlegességek*et az egyik vagy a másik céllal kapcsolatban *megszüntessék* s a *személy* és a *tulajdon zavartalan biztonság*ban legyen, másrészt az egyes ember megélhetésének és jólétének *biztosítás*át — hogy a *különös jólét*et mint *jogot kezeljék* és *valósítsák meg*.

a) *A rendőrség*

231. §

Amennyiben az egyik vagy a másik cél szempontjából még a különös akarat az elv, az általánosnak biztosító hatalma elsősorban részint az *esetlegességek* körére szorítkozik, részint *külső rend* marad.

232. §

A bűntett az esetlegesség mint a gonosznak önkénye, s ezt az általános hatalomnak meg kell akadályoznia, vagy a bíróság elé kell vinnie. De a bűntetteken kívül az önkénynek, amely meg van engedve magukban jogos cselekedetekben és a tulajdon magánhasználatában, külső vonatkozásai is vannak más egyes emberekre,

valamint egyéb, egy közös cél megvalósítására alakult nyilvános intézetekre. Ezen általános szempont által magáncselekedetek esetlegességgé lesznek, amely kilép hatalmam köréből, s a többieknek kárára lehet vagy van és jogtalansághoz vezethet vagy vezet ellenük.

233. §

Ez ugyan *lehetősége csupán* a kárnak, de az, hogy a dolog nem árt, mint esetlegesség szintén nem több. Ez a *jogtalanság* mozzanata az ilyen cselekedetekben, tehát a végső alapja a rendőri büntető igazságszolgáltatásnak.

234. §

A külső létezés vonatkozásai az értelmi végtelenségbe esnek; nincs tehát határ *magánvalósága szerint* a tekintetben, hogy mi káros vagy nem káros, a bűntettre nézve is, mi gyanús vagy nem gyanús, mit kell megtiltani vagy mire kell felügyelni, vagy mit kell megkímélni a tilalmaktól, felügyelettől és gyanútól, tudakozódástól és számadástól. A közelebbi meghatározásokat megadják a szokások, a fennálló alkotmány szelleme, a mindenkori állapot, a pillanatnyi veszély stb.

Függelék. Itt nem lehet pontos meghatározásokat adni és abszolút határokat vonni. Minden személyes jellegű itt, fellép a szubjektív vélekedés, s az alkotmány szellemének, az idő veszélyének kell megadniuk a közelebbi körülményeket. Háborús időkben pl. nem egy dolgot ártalmasnak kell tekinteni, ami egyébként ártalmatlan. Az esetlegesség és önkényes személyiség e mozzanatai miatt a rendőrség valami *gyűlöletes* vonást kap. Nagyon művelt reflexió mellett azt az irányt veheti, hogy minden lehetőt a maga körébe von: mert mindenben található egy vonatkozás, amelynél fogva valami ártalmassá válhatna. Ebben a rendőrség nagyon pedánsan tud eljárni és megzavarhatja az egyének mindennapi életét. De bármilyen bajos állapot is ez, objektív határvonal nem vonható itt.

235. §

A mindennapi szükségletek határozatlan megsokszorozódásában és összebonyolódásában kielégítésük *eszközeinek megszerzésére* és *kicserélésére* nézve, amelyeknek akadálytalan lehetőségében mindenki bízik, valamint a róluk folyó vizsgálatokra és tárgyalásokra nézve, amelyeket, amennyire csak lehet, meg kell rövidíteni — adódnak közérdekű mozzanatok, s az az *egy* ember, aki foglalkozik velük, egyúttal *mindenki* számára dolgozik, — s vannak eszközök és berendezések az egész közösség használatára. Ezek az *általános ügyek* és *közhasznú* berendezések szükségessé teszik a közhatalom felügyeletét és gondoskodását.

236. §

A termelők és fogyasztók különböző érdekei ellentétbe juthatnak egymással, s noha a helyes viszony *egészben* magától helyreáll, a kiegyenlítésnek mégis a kettő felett álló, tudatosan eljáró szabályozásra is van szüksége. Az ilyen szabályozásnak a részletekre kiterjedő joga (pl. a legközönségesebb létszükségleti cikkek árszabása) abban van, hogy a nyilvánosan kiállított árukat, amelyeket egészen általánosan, minden nap használnak, nem annyira egy egyénnek mint olyannak, hanem neki mint általánosnak, a közönségnek kínálják; ennek jogát pedig, hogy meg ne csalják, és az áruk megvizsgálását mint közös ügyet egy közhatalom képviselheti és gondozhatja. — De különösen szükségessé tesz általános gondoskodást és vezetést a nagy iparágak függése külföldi viszonyoktól és távoli kombinációktól, amelyeket az ama szférákra utalt és hozzájuk kötött egyének nem képesek összefüggésükben áttekinteni.

Az ipar és kereskedelem szabad űzésével szemben a másik szélsőség a polgári társadalomban a gondoskodás mindenkiről, valamint mindenki munkájának meghatározása nyilvános intézkedéssel, — mint ahogy pl. az ókorban is a piramisokon és a többi roppant nagy egyiptomi és ázsiai művön végzett munka közcélokat szolgált, anélkül hogy az egyes ember munkáját az ő különös akarata és különös érdeke közvetítette volna. Ez az érdek hívja

fel az iparűzés és kereskedelem szabadságát a magasabb helyről jövő szabályozás ellen, azonban minél nagyobb vaksággal merül el az önző célban, annál inkább szorul ilyen szabályozásra, hogy visszataláljon az általánoshoz, s hogy enyhítse a veszélyes vonaglásokat és megrövidítse annak az időköznek tartamát, amelyben a kollízióknak a tudattalan szükségszerűség útján ki kell egyezniük.

Függelék. A rendőri felügyeletnek és gondoskodásnak az a célja, hogy közvetítse az egyént az általános lehetőséggel, amely az egyéni célok elérésére kínálkozik. Gondoskodnia kell az utcai világításról, hídépítésről, a mindennapi szükségletek árszabásáról, valamint az egészségről. Itt mármost két fő nézet uralkodik. Az egyik azt állítja, hogy a rendőrséget megilleti a felügyelet minden felett, a másik azt, hogy a rendőrségnek nincs itt semmi meghatároznivalója, mivel mindenki a másiknak szükséglete után igazodik majd. Az egyes embernek persze kell hogy meglegyen a joga, hogy ezen vagy azon a módon megkeresse kenyerét, de másfelől a közönségnek is joga van megkövetelni, hogy a szükségest kellőképpen teljesítsék. Mind a két oldalt ki kell elégíteni, s az iparűzés szabadságának nem szabad olyannak lennie, hogy az általános legfőbb jót veszélyeztesse.

237. §

Ha mármost megvan a lehetőség arra, hogy az egyének az általános vagyonban részesedjenek, s a közhatalom ezt biztosítja, mégis, azonkívül, hogy ennek a biztosításnak hiányosnak kell maradnia, a szubjektív oldalról az esetlegességeknek marad alávetve, mégpedig annál inkább, minél nagyobb mértékben feltételezi az ügyességet, egészséget, tőkét stb.

238. §

A család mindenekelőtt az a szubsztanciális egész, amelynek gondoskodnia kell az egyén e különös oldaláról egyrészt az eszközök és ügyességek tekintetében, hogy az általános vagyonból megszerezhesse azt, amire szüksége van, másrészt hogy megélhessen és fenn-

tarthassa magát abban az esetben, ha munkaképtelenné válna. A polgári társadalom azonban kiragadja az egyént ebből a kötelékből, tagjait elidegeníti egymástól, s elismeri őket önálló személyeknek; a külső, szervetlen természetet és az apai talajt, amelyben az egyénnek megvolt a megélhetése, fölcseréli az ő talajával, s magának az egész családnak fennállását aláveti a tőle való függésnek, az esetlegességnek. Így lett az egyén a *polgári társadalom fia*, s a polgári társadalomnak éppúgy igényei vannak fiával, mint ennek jogai a polgári társadalommal szemben.

Függelék. A családnak természetesen gondoskodnia kell az egyesnek kenyeréről, de a polgári társadalomban a család alárendelt valami és csak az alapot veti meg: hatása már nem olyan átfogó. Ellenkezőleg, a polgári társadalom az a roppant hatalom, amely magához ragadja az embert, megköveteli tőle, hogy érte dolgozzék, hogy általa legyen minden és segítségével tegyen mindent. Ha az ember így a polgári társadalom tagja, akkor éppúgy jogai és igényei vannak a társadalommal szemben, amint voltak a családban. A polgári társadalomnak meg kell védenie tagját, meg kell óvnia jogait, mint ahogy az egyes ember kötelezettje a polgári társadalom jogainak.

239. §

Az általános család e jellegében a polgári társadalom kötelessége és joga, hogy *a szülők önkényével* és esetlegességével szemben felügyeletet és befolyást gyakoroljon a *nevelés*re, amennyiben ez a gyermeknek arra a képességére vonatkozik, hogy a társadalom tagjává legyen, főképpen ha a nevelést nem maguk a szülők, hanem mások végzik, — éppígy amennyiben közös intézkedések tehetők a nevelésre gyakorolt felügyelet és befolyás érdekében.

Függelék. A határt a szülők és a polgári társadalom jogai között itt nagyon nehezen lehet megvonni. A szülők rendszerint azt hiszik, hogy teljes szabadságuk van a nevelést illetően, s hogy mindent megtehetnek, amit csak akarnak. A nevelés minden nyilvánossága mellett a fő szembeszállás rendesen a szülőktől jön; ők azok, akik tanítókról és intézetekről kiabálnak és beszélnek,

mert úgy tetszik nekik, hogy ellenük legyenek. Mindamellett a társadalom joga, hogy kipróbált nézetei szerint járjon el ebben, hogy kényszerítse a szülőket, hogy iskolába küldjék gyermekeiket, hogy beoltassák őket himlő ellen stb. Ide tartoznak azok a viták, amelyek Franciaországban a szabad oktatásnak, azaz a szülők tetszésének követelése és az állami felügyelet követelése között folynak.

240. §

Hasonlóképpen kötelessége és joga a polgári társadalomnak, hogy gyámkodjék azok felett, akik tékozlásukkal megsemmisítik a maguk és családjuk biztos megélhetését, és hogy helyettük megvalósítsa a társadalom célját és az övékét.

Függelék. Athénben törvény volt, hogy minden polgárnak számot kellett adnia arról, miből él: most az a nézet uralkodó, hogy ahhoz senkinek semmi köze. Persze minden egyén egyfelől magáértvaló, másfelől azonban a polgári társadalom rendszerének is tagja, s amennyiben minden embernek megvan a joga, hogy megkövetelje tőle a megélhetését, a polgári társadalomnak meg kell őt védenie önmaga ellen is. Nem csupán az éhenhalásról van itt szó, hanem a további szempont az, hogy ne keletkezzék csőcselék. Mivel a polgári társadalom kötelessége az egyének eltartása, joga is van rászorítani őket arra, hogy megélhetésükről gondoskodjanak.

241. §

De éppúgy, mint az önkény, esetleges, fizikai és a külső viszonyokban (200. §) rejlő körülmények *szegénység*re juttathatják az egyéneket, oly állapotba, amely meghagyja nekik a polgári társadalom szükségleteit, de megvonva tőlük egyúttal a természetes kereseti eszközöket (217. §) és megszüntetve a családnak mint egy nemzetségnek tágabb kötelékét (181. §), többé vagy kevésbé megfosztja őket a társadalom minden előnyétől, ügyességek és általában műveltség szerzésének

lehetőségétől, úgyszintén a jogszolgáltatástól, egészségük gondozásától, gyakran még a vallás vigaszától is stb. A közhatalom a család helyét foglalja el a *szegények*nél, éppannyira közvetlen szükségük tekintetében, mint a munkaiszony, rosszindulatúság és a további bűnök érzületét illetően, amelyek az ilyen helyzetből és jogtalanságuk érzéséből fakadnak.

242. §

A szegénység és általában minden fajta szükség, amelynek minden egyén már a maga természetes körében ki van téve, mint szubjektív tényező *szubjektív* segítséget is követel mind a *különös* körülmények, mind a *kedély* és a *szeretet* tekintetében. Itt van az a hely, ahol minden általános szervezés mellett a *moralitás* is elég tennivalót talál. Mivel azonban ez a segítség magában és kihatásaiban az esetlegességtől függ, azért a társadalom arra törekszik, hogy a szükségben és orvoslásban megtalálja és megszervezze az általánost és ama segítséget nélkülözhetőbbé tegye.

Az alamizsna, az adományozások véletlenségét, amilyen pl. a lámpaégetés szentképek előtt stb., kiegészítik nyilvános szegényházak, kórházak, utcavilágítás stb. A jótékonyságnak még elég tennivalója marad a maga számára, s hamis nézet, ha szüksége ezen orvoslását egyedül a kedély *különösségé*nek s érzülete és ismerete *esetlegesség*ének szeretné fenntartani s a *kötelező* általános rendelkezések és parancsok által megsértve és megbántva érzi magát. Ellenkezőleg, a közállapotot annál tökéletesebbnek kell tekinteni, minél kevesebb tennivalója marad az egyénnek a maga különös véleménye szerint ahhoz képest, ami általános módon van elrendezve.

243. §

Ha a polgári társadalom akadálytalanul működik, akkor önmagán belül *népessége* és *ipara állandóan növekedőben* van. Az emberek kapcsolata *általánossá* válik szükségleteik által, s általánossá válnak a módszerek is, amelyekkel megteremtik és elosztják az eszközöket e

szükségletek kielégítésére: ily módon nő a *gazdagságok felhalmozódása*, mert e kettős általánosulásból a legnagyobb nyereség adódik — az egyik oldalon. A másik oldalon nő a különös munka *elszigetelődése* és *korlátozottsága* s ezzel az e munkához kötött osztály *függősége* és *nyomora*. Összefügg ezzel az, hogy az így sújtottak képtelenek érezni és élvezni a polgári társadalom további szabadságait és különösen szellemi előnyeit.

244. §

Ha egy nagy tömeg bizonyos megélhetési mód mértéke alá süllyed, amely megélhetési mód magától szabályozódik mint az, amelyre a társadalom egy tagjának szüksége van, — ha hozzá még veszendőbe megy az az érzék, hogy jog, tisztesség és becsület dolga, hogy az ember a saját tevékenységével és munkájával tartsa fenn magát: akkor létrejön a *csőcselék*, amivel viszont együttjár, hogy aránytalanul nagy gazdagságok nagyobb könnyűséggel kevés kézben koncentrálódnak.

Függelék. A megélhetés legalacsonyabb módja, a csőcseléké, magától alakul ki: ez a minimum azonban különböző népeknél nagyon különböző. Angliában a legszegényebb ember is azt hiszi, hogy megvan a joga: ez más valami, mint amivel más országokban a szegények meg vannak elégedve. A szegénység magában senkit sem tesz csőcselékké: ezt csak a szegénységgel összekapcsolódó érzület határozza meg, a belső lázadás a gazdagok ellen, a társadalom ellen, a kormány ellen stb. Továbbá kapcsolatos vele, hogy az ember, aki az esetlegességre van utalva, könnyelművé és munkakerülővé lesz, mint pl. a nápolyi lazzaronik. Így keletkezik a csőcselékben az a rossz: nincs meg benne az a becsület, hogy munkájával keresse meg megélhetését, s mégis jogot tart arra, hogy megtalálja megélhetését. A természet ellen senki sem érvényesíthet valamilyen jogot; de a társadalom állapotában a nélkülözés mindjárt egy jogtalanság formáját veszi fel, amelyet emez vagy amaz osztály ellen követnek el. Az a fontos kérdés, hogyan lehet a szegénységet orvosolni, főképpen a modern társadalmakat mozgatja és kínozza.

245. §

Ha a gazdagabb osztályt azzal a direkt teherrel sújtanák, vagy más köztulajdonban (gazdag kórházakban, alapítványokban, kolostorokban) megvolnának a közvetlen eszközök, amelyekkel az elszegényedő tömeget meg lehet tartani rendes életmódja szintjén, ez biztosítaná az ínségesek megélhetését a munka közvetítő szerepe nélkül. Ez ellenkeznék a polgári társadalom elvével és az egyének önállóság- és becsületérzésével. Vagy pedig a tömeg megélhetését a munka (a munkára való alkalom) közvetítené. De akkor gyarapodnék a termelések tömege, pedig a baj épp azok feleslegében és a fogyasztók hiányában van, akik viszonylag maguk is termelők, s ez a baj csak nagyobbodik mind a két módon. Kiviláglik itt, hogy a *túl nagy gazdagság* mellett a polgári társadalom *nem elég gazdag*, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek és a csőcselék keletkezésének véget vessen.

Ezek a jelenségek nagyban *Anglia* példáján tanulmányozhatók, éppígy közelebbről azok a sikerek is, amelyeket az ínségadó, mérhetetlen alapítványok és éppoly határtalan magánjótékonyság, mindenekelőtt ezek mellett a testületek megszüntetése is, elértek. A legegyenesebb eszköznek bizonyult itt (főleg Skóciában) mind a szegénység ellen, mind különösen a szeméremnek és becsületnek, a társadalom szubjektív alapjainak, levetése ellen, s a tunyaság és tékozlás stb. ellen, amiből a csőcselék ered: hogy a szegényeket átengedik sorsuknak s a nyilvános koldulásra utalják őket.

246. §

A polgári társadalmat ez az ő dialektikája túlhajtja magán, mindenekelőtt *ezt a meghatározott* társadalmat, hogy a maga körén kívül más népeknél, amelyek azokban az eszközökben, amelyekben neki fölöslege van, vagy általában a műgondban stb. elmaradtak mögötte, keressen fogyasztókat s ezzel együtt a megélhetés szükségszerű eszközeit.

247. §

Ahogyan a családi élet elve számára a föld a szilárd *talaj*, feltétel, úgy az ipar számára a természetes elem, amely azt kifelé elevenné teszi, a *tenger*. A keresetre törekvő szenvedélyben azáltal, hogy a keresetet kiteszi a veszélynek, egyúttal fölléje is emelkedik, s ahelyett, hogy ragaszkodnék a föld rögéhez és a polgári élet határolt köreihez, élvezeteihez és vágyaihoz, inkább a folyékony elemet, a veszélyt és a pusztulást vállalja. Így továbbá az összeköttetés e legnagyobb közege révén érintkezést és szerződésen alapuló jogi viszonyt hoz létre távoli országok között. Ez az érintkezés egyúttal a művelődés legnagyobb eszköze, s ebben van a kereskedelem világtörténeti jelentősége.

A folyók *nem természetes határok*, amilyeneknek újabb időkben akarták volna tekinteni őket, hanem azok, és éppígy a tengerek is, inkább összekötik az embereket. *Horatius* is téved, ha azt mondja (Carm. I. 3):

— deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, —[98]

Mutatják ezt nemcsak a folyók medencéi, ahol egy néptörzs vagy egy nép lakik, hanem az egyéb kapcsolatok is Görögország, Iónia és Nagygörögország között, Bretagne és Britannia között, Dánia és Norvégia, Svédország, Finnország, Livónia stb. között; — főleg az ellentét is a csekély érintkezéssel a partvidék lakói és a belország lakói között. — Arra nézve pedig, hogy milyen művelődési eszköz rejlik a tengerrel való kapcsolatban, hasonlítsuk össze azoknak a nemzeteknek a tengerhez való viszonyát, amelyeknél felvirágzott az ipar, azokkal a nemzetekkel, amelyek tartózkodtak a hajózástól, s mint az egyiptomiak, az indiaiak, magukban eltompultak s a legszörnyűbb és legszégyenletesebb babonába süllyedtek. Minden nagy, magában törekvő nemzet a tenger felé nyomult.

248. §

Ez a kiterjedt kapcsolat szolgáltatja az eszközt a gyarmatosításhoz is, amely szórványos vagy rendszeres. A kifejlett polgári társadalom reákényszerül, s ezzel egyrészt népessége egy részének új talajon lehetővé teszi a visszatérést a család elvéhez, másrészt önmagának is szerez új szükségletet és felvevő területet ipara számára.

Függelék. A polgári társadalom kényszerül gyarmatosításra. A népesség gyarapodásának már magában is ez a hatása, de ebben az irányban hat, hogy keletkezik egy tömeg, amely szükségleteinek kielégítését nem nyerheti munkája által, ha a termelés meghaladja a fogyasztás szükségletét. Szórványos gyarmatosítással különösen Németországban találkozunk. A gyarmatosok kivándorolnak Amerikába, Oroszországba, elvesztik kapcsolatukat hazájukkal, s így ennek semmi haszna nincs belőlük. A második, az elsőtől egészen különböző a rendszeres gyarmatosítás. Ezt az állam indítja el, amely tudja és irányítja a kivitel kellő módját. A gyarmatosítás e fajtája sokszorosan fordult elő az ókorban, s nevezetesen a görögöknél; náluk a kemény munka nem volt a polgár dolga, ennek tevékenysége inkább a közügyek felé fordult. Ha mármost a népesség annyira megszaporodott, hogy a róla való gondoskodás nehézséget okozhatott, akkor az ifjúságot új vidékre küldték, amelyet részben gondosan kiválasztottak, részben a találás véletlenére bíztak. Az újabb korban a gyarmatoknak nem adtak olyan jogokat, mint az anyaország lakosainak, s ebből az állapotból háborúk és végül felszabadulások támadtak, mint az angol és spanyol gyarmatok története mutatja. A gyarmatok felszabadulása önmaga a legnagyobb előnynek bizonyul az anyaország számára, mint ahogy a rabszolgák szabadonbocsátása a legnagyobb előnynek az úr számára.

249. §

A rendőri gondoskodás először is megvalósítja és fenntartja az általánost, amely a polgári társadalom különösségében foglaltatik, mint *külső rendet és szervezetet* ama különös célok és érdekek tömegének védelmére és biztonságára, amelyeknek ebben az általánosban

van a fennállásuk; éppígy mint magasabb irányítás gondoskodik azokról az érdekekről (246. §), amelyek túl vezetnek ezen a társadalmon. Mivel az eszme szerint maga a különösség ezt az általánost, amely immanens érdekeiben van, akarata és tevékenysége céljává és tárgyává teszi, azért az *erkölcsi* mint valami immanens *visszatér* a polgári társadalomba; ez a *testület* meghatározása.

b) *A testület*

250. §

A *földművelő rend* a családi és természeti életének szubsztancialitásánál fogva közvetlenül önmagában bírja konkrét általánosát, amelyben él. Az *általános rend*nek a meghatározásában van a magáértvaló *általános*, s ez az alapja és tevékenységének célja. A közép a kettő között, az iparos osztály, lényegileg a *különös*re irányul, s ezért főképp az ő sajátja a testület [korporáció].

251. §

A polgári társadalom munkaszervezete, különösségének természete szerint, különböző ágakra oszlik. Mivel a különösségnek ilyen magánvalóan egyforma vonása mint valami *közös* kap egzisztenciát a *szövetség*ben *[Genossenschaft]*, azért az *önző* cél, különös mozzanatára irányulva, megragadja magát és működik egyúttal mint általános cél, s a polgári társadalom tagja, *különös ügyessége* szerint, tagja a testületnek, amelynek általános célja így egészen *konkrét*, s nem tágabb körű annál, amelyet a mesterség, a tulajdonképpeni foglalkozás és érdek foglal magában.

252. §

A testületnek e meghatározás szerint megvan a joga, hogy a közhatalom felügyelete alatt a maga körén belül a saját érdekeiről gondoskodjék, hogy fölvegyen tagokat ügyességük és becsületessé-

gük objektív minősítése szerint az általános összefüggés által meghatározódó számban, hogy gondja legyen a hozzája tartozókra a különös eshetőségekkel szemben, valamint a kiképzésre, amely feltétele a testületbe való befogadásnak, — általában, hogy tagjaiért mint *második* családért lépjen fel. Ez a viszony határozatlanabb marad az általános polgári társadalom számára, mert ez távolabb áll az egyéneket ől és különös szükségletétől.

A mesterember különbözik a napszámostól, valamint attól a munkástól, aki egyes esetleges szolgálatra hajlandó. Amaz, a *mester*, vagy aki azzá akar lenni, tagja a szövetségnek, nem egyes esetleges keresetre, hanem különös megélhetésének *egész* körére, általánosságára. — *Privilégiumok* mint jogai a polgári társadalom egy testületbe szervezett ágának és privilégiumok a szó etimológiai értelmében[99] különböznek egymástól. Az utóbbiak esetleges kivételek az általános törvény alól, az előbbiek azonban csak törvényileg megállapított meghatározások, amelyek maga a társadalom egy lényeges ágának *különös természetében* gyökereznek.

253. §

A testületben a családnak nemcsak *megvan* a szilárd talaja, a megélhetés *biztosítása* a *képesség*, egy szilárd *vagyon* révén (170. §), hanem a képesség és megélhetés e kapcsolata *elismert* tény is. Ezért a testület tagjának nincs is szüksége további *külső nyilvánítások*ra, hogy bebizonyítsa derekasságát, rendes jövedelmét és boldogulását, azt, hogy *valami*. Így elismert tény az is, hogy egy egészhez tartozik, amely maga is az általános társadalom tagja, s érdeklődik ennek az egésznek önzetlenebb célja iránt és fáradozik érte: — *becsülete* így a *rendjében* gyökerezik.

A testület intézménye annyiban, hogy biztosítja a vagyont, megfelel a földművelés és a magánvagyon bevezetésének egy másik szférában (lásd a Megjegyzést a 203. §-hoz). — Ha panaszkodni lehet az iparűző rendek fényűzése és tékozlási hajlama miatt, amivel összefügg a csőcselék keletkezése (244. §), akkor a többi ok mellett (amilyen pl. a munkának egyre növekvő mechanizáló-

dása) nem szabad figyelmen kívül hagyni az *erkölcsi* alapot, amint a fentebbiben rejlik. Az egyes embernek, ha nem tagja valamely jogosult testületnek (pedig egy közösség csak akkor testület, ha jogosult) nincs *rendi becsülete*, elszigeteltsége a mesterség önző oldalára szorítja őt, megélhetése és élvezete nem *állandó* valami. Azon lesz tehát, hogy *elismertetését* a mesterségében elért sikerének külső bizonyítékaival próbálja megszerezni, olyan bizonyítékokkal, amelyek határtalanok. Nem él rendjének megfelelően, minthogy ez az osztály nem egzisztál, mert csak a közös *egzisztál* a polgári társadalomban, ami törvényileg alakul meg és nyer elismerést. Így tehát neki megfelelő általánosabb életmódot sem teremt magának. — A testületben a segítség, amelyet a szegénység kap, elveszti esetleges jellegét, valamint azt a megalázást, amely jogtalanul vele jár, a gazdagság pedig, teljesítvén kötelességét szövetsége iránt, nem kelt gőgöt és irigységet, mégpedig gőgöt a gazdagság birtokosában, irigységet a többiekben. A becsületesség elnyeri igaz elismerését és tiszteletét.

254. §

A testület csak annyiban korlátozza tagjának azt az úgynevezett *természetes jogát*, hogy gyakorolja mesterségét s ezzel megszerezze, ami megszerezhető, hogy ebben ésszerűvé válik, nevezetesen megszabadul saját vélekedésétől és esetlegességétől, saját veszélyétől és mások veszélyeztetésétől, elismerést és biztonságot nyer, s egyúttal egy közös célért való tudatos tevékenységhez emelkedik.

255. §

A *család* mellett a *testület* a második, a polgári társadalomban rejlő *erkölcsi* gyökere az államnak. A család a szubjektív különösség és az objektív általánosság mozzanatait *szubsztanciális* egységben tartalmazza; a testület pedig ezeket a mozzanatokat, amelyek a polgári társadalomban a szükséglet és élvezet *magába reflektált* különösségére és az *elvont* jogi általánosságra váltak szét, belső módon egyesíti,

úgyhogy ebben az egyesítésben a különös jólét megvan mint jog és megvalósulás.

A házasság szentsége és a testülethez való tartozásból fakadó tisztelet az a két mozzanat, amely körül forog a polgári társadalom felbomlása.

Függelék. Ha újabb időben megszüntették a testületeket, ennek az az értelme, hogy az egyes embernek kell gondoskodnia magáról. De ha ezt megengedhetjük is, a testület nem változtat az egyén azon kötelezettségén, hogy megszerezze, ami megélhetéséhez szükséges. Modern államainkban a polgárok csak korlátozottan vesznek részt az állam általános ügyeiben: szükséges azonban, hogy az erkölcsös embernek alkalma legyen magáncéljain kívül általános tevékenységet is kifejteni. Ezt az általánost, amelyet a modern állam nem mindig nyújt neki, megtalálja a testületben. Láttuk előbb, hogy az egyén, amikor a polgári társadalomban magáról gondoskodik, másokért is cselekszik. De ez a tudattalan szükségszerűség nem elég: tudatos és gondolkodó erkölcsiséggé csak a testületben lesz. E felett persze az állam magasabb felügyeletének kell állnia, mert különben megcsontosodna, magában megtokosodna és nyomorult céhrendszerré süllyedne. De önmagában a testület nem zárt céh: inkább erkölcsössé tétele az elszigetelten álló mesterségnek és felemelése olyan körbe, amelyben erősségre és becsületre tesz szert.

256. §

A testület célja korlátozott és véges, igazsága pedig — valamint a rendőri külső elrendezésben meglevő elválasztásé és ennek viszonylagos azonosságáé — az önmagában *általános cél*ban és ennek abszolút valóságában van; a polgári társadalom szférája átmegy tehát az *állam*ba.

Város és falu; amaz a polgári mesterség székhelye, a magára irányuló és elemekre bontó reflexióé, emez a természeten nyugvó erkölcsiség székhelye — azok az egyének, akik más, jogokkal bíró személyekhez való viszonyukban tartják fenn magukat, és a család alkotják a két még ideális mozzanatot általában, amelyek-

ből *ered* az állam, noha ez az ő igazi *alapjuk*. — A közvetlen erkölcsiségnek ez a polgári társadalom kettéoszlásán keresztül történő fejlődése állammá, amely igazi alapjuknak mutatkozik, és csakis az ilyen fejlődés az állam fogalmának *tudományos bizonyítása*. — Mivel a tudományos fogalom haladásában az állam mint *eredmény* jelenik meg, amennyiben igazi *alap*ként adódik, azért ama *közvetítés* megszűnik és ama látszat éppannyira *közvetlenséggé* emelkedik. A valóságban ezért az *állam* általában inkább az *első*, csak ezen belül alakul a család a polgári társadalommá, s maga az állam eszméje az, amely e két mozzanattá oszlik szét. A polgári társadalom fejlődésében kapja az erkölcsi szubsztancia a *végtelen formá*ját, amely e két mozzanatot foglalja magában: 1. a végtelen *megkülönböztetést* az öntudat magáértvaló *magábanvaló lété*ig, s 2. az *általánosság* formáját, amely a művelődésben van, a *gondolat* formáját, ami által a szellem *törvények*ben és *intézmények*ben, *gondolt* akaratában, mint *szerves* totalitás objektív és valóságos a maga számára.

Harmadik szakasz

AZ ÁLLAM

257. §

Az állam az erkölcsi eszme valósága, — az erkölcsi szellem mint a *nyilvánvaló*, önmagának világos, szubsztanciális akarat, amely magát gondolja és tudja, s végrehajtja azt, amit tud és amennyiben azt tudja. Az *erkölcs*ben közvetlenül létezik, s az egyes ember *öntudat*ában, tudásában és tevékenységében közvetve. Az öntudatnak az érzület révén az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a *szubsztanciális szabadsága*.

A *penátes*zek a belső, *alsóbbrendű* istenek, a *népszellem* (Athéné) a magát *tudó* és *akaró* isteni; a *kegyelet:* érzés és az általa irányított erkölcsi magatartás — a *politikai erény:* a magán- és magáértvaló gondolt cél akarása.

258. §

Az állam mint a szubsztanciális *akarat* valósága, amely az általánosságává emelt különös *öntudat*ának sajátja, a magán- és magáértvaló *ésszerű*. Ez a szubsztanciális egység abszolút mozdulatlan öncél, amelyben a szabadság a legfőbb jogához jut, s ennek a végcélnak a legfőbb joga van az egyes emberekkel szemben, akiknek *legfőbb kötelessége*, hogy az állam tagjai legyenek.

Ha az államot összetévesztik a polgári társadalommal s rendeltetését a tulajdon és a személyes szabadság biztonságában és védelmében látják, akkor *az egyes embereknek mint olyanoknak az érdeke* a végső cél, amely egyesíti őket; ebből pedig éppúgy következik, hogy az ember tetszésétől függ, tagja-e az államnak. — Csakhogy az állam viszonya az egyénhez egészen más. Mivel az állam objektív szellem, magának az egyénnek csak úgy van objektivitása, igazsága és erkölcsisége, hogy tagja az államnak. Az *egyesülés* mint olyan maga az igazi tartalom és cél, s az egyének rendeltetése az, hogy általános életet éljenek; további különös kielégülésükben, tevékenységükben, magatartásmódjukban az a szubsztanciális és általános érvényű a kiindulópont és eredmény. — Az ésszerűség, elvontan tekintve, általában az általánosság és az egyediség egymást átható egységében áll, s itt konkrétan a tartalom szerint az objektív szabadság egységében, azaz az általános szubsztanciális akaratnak és a szubjektív szabadságnak mint az egyéni tudásnak és különös célokat kereső akaratának egységében — s ezért a forma szerint *gondolt*, azaz *általános* törvények és alapelvek szerint meghatározódó cselekvésben. — Ez az eszme a szellemnek önmagában örök és szükségszerű léte. — Hogy mármost azonban mi, vagy mi volt a *történeti* eredete az államnak általában vagy inkább minden különös államnak, jogainak és meghatározásainak, hogy először patriarkális viszonyokból, félelemből vagy bizalomból, a testületből stb. eredt-e, s hogyan ragadták meg azonnal és szilárdították meg, amire az ilyen jogok támaszkodnak, a tudatban mint isteni, pozitív jogot, vagy szerződést, szokást: mindez magát az állam eszméjét nem érinti, hanem a tudományos megismerés szempontjából — s itt egyedül erről van szó — mint

jelenség történeti tény. Ami egy valóságos állam tekintélyét illeti, amennyiben ez alapokba bocsátkozik, ezek a benne érvényes jog formáiból vannak véve. — A filozófiai vizsgálódásnak mindennek csak a belső oldalával, a *gondolt fogalom*mal van dolga. E fogalom fölkeresésére nézve *Rousseau*nak volt az érdeme, hogy olyan elvet állított fel az állam elvéül, amely nemcsak formája szerint (mint teszem a társas ösztön, az isteni tekintély), hanem a tartalom szerint is *gondolat*, mégpedig maga a *gondolkodás*, nevezetesen az *akaratot*. Ámde az akaratot csak az *egyes* akarat meghatározott formája értelmében veszi (mint később Fichte is), az általános akaratot pedig nem mint az akarat magán- és magáértvaló ésszerű mozzanatát fogja fel, hanem csak mint a *közös* mozzanatot, amely ebből az egyes akaratból *mint tudatos* akaratból ered. Ennélfogva az egyedek egyesülése az államban *szerződéssé* lesz, amely tehát az egyének önkényét, vélekedését és tetszésszerinti, kifejezett beleegyezését veszi alapul, s ebből folynak a további pusztán értelmi, a magán- és magáértvaló istenit s ennek abszolút tekintélyét és fenségét leromboló következmények. Ezért történt, hogy amikor ezek az absztrakciók hatalomra jutottak, egyfelől bizonyára először az emberi nem történetében hozták létre azt a roppant színjátékot, hogy egy nagy valóságos állam alkotmányát, megdöntve minden fennállót és adottat, most egészen elölről és a *gondolattal* kezdték s azt pusztán az *állítólagos ésszerű*re *akarták* alapítani; másfelől, mivel csak eszme nélküli absztrakciók, a kísérlet a legszörnyűbb és legrikítóbb eseménnyé fajult. — Az egyes akarat elvével szemben emlékeztetni kell arra az alapfogalomra, hogy az objektív akarat, magánvalóan vagyis *fogalmá*ban, ésszerű, akár felismerik egyesek és kívánja szeszélyük, akár nem; — továbbá arra, hogy az ellenkező, a szabadság szubjektivitása, a tudás és akarás, amely *egyedül* megmarad abban az elvben, csak az *egyik*, ezért egyoldalú mozzanatát tartalmazza az *ésszerű* akarat *eszmé*jének, s ez az akarat csak azért ésszerű, mert *magánvaló* is, *magáértvaló* is. — A másik ellentéte annak a gondolatnak, hogy az államot a megismerésben mint magáértvalóan ésszerűt fogják fel, az, hogy a jelenség *külsőség*ét, a szükség, védelemreszorultság, erősség, gazdagság stb. esetlegességét nem a történeti fejlődés mozzanatainak, hanem az állam

szubsztanciájának veszik. Itt szintén az egyének egyedisége a megismerés elve, ámde még csak nem is a *gondolata* ennek az egyediségnek, hanem ellenkezőleg, a tapasztalati egyéniségek az esetleges tulajdonságaik szerint, amilyenek: erő és gyengeség, gazdagság és szegénység stb. Az az ötlet, hogy a magán- és magáértvaló *végtelent* és *ésszerűt* az államban nem kell észrevenni és belső természetének felfogásából *száműzni* kell a *gondolatot*, bizonyára sohasem lépett fel olyan hamisítatlanul, mint v. Haller úr *Az államtudományok megújítása*[100] című művében. *Hamisítatlanul*, mert valamennyi, az állam lényegének megragadására irányuló kísérletben, ha az elvek még oly egyoldalúak és felszínesek is, maga ez az állam *megértésére* irányuló szándék gondolatokat, általános meghatározásokat hoz magával. Itt azonban a szerző nemcsak tudatosan lemond az ésszerű tartalomról, amely az állam mivolta, valamint a gondolat formájáról, hanem szenvedélyes hévvel támadja az egyiket is, a másikat is. Alapelveinek, mint v. Haller úr mondja, széles körű hatását ez a *megújítás* részben bizonyára annak a körülménynek köszönheti, hogy fejtegetésében mellőzni tudott *minden gondolat*ot s az egészet így egy darabból gondolat nélkül tudta tartani. Mert ezen a módon elesik az a rendetlenség és zavar, amely gyengíti az olyan fejtegetés benyomását, ahol az esetleges közé a szubsztanciálisra való intelem, a pusztán tapasztalati és külső közé az általánosra és ésszerűre való emlékeztetés vegyül, s így a szegényesnek és tartalmatlannak szférájában valami a magasabbra, végtelenre figyelmeztet. — S ez a fejtegetés ezért *következetes* is. Mert azzal, hogy a szerző a szubsztanciális helyett az esetlegesnek szféráját tekinti az állam lényegének, a következetesség az ilyen tartalom mellett épp az olyan gondolatnélküliség teljes következetlenségében van, amely előre megy, anélkül, hogy visszatekintene, s éppoly otthonosan érzi magát annak ellentétében, amit az imént helyeselt.*

* Az említett könyv a leírt jellegénél fogva eredeti természetű. A szerző méltatlankodásában magában lehetne valami nemes, hiszen azt az előbb említett, különösen *Rousseau*ból kiindult hamis elméletek és főképp a megvalósulásukra történt kísérletek keltették. De v. Haller úr, hogy megmentse magát, a másik szélsőségbe esett, amely a gondolatok teljes hiánya,

Függelék. Az állam magán- és magáértvalósága szerint az erkölcsi egész, a szabadság megvalósítása, s az ész abszolút célja az, hogy a szabadság valóságos legyen. Az állam a szellem, amely a világban áll s benne *tudatosan* realizálódik, míg a természetben csak mint magának mása [als das Andere seiner], mint alvó szellem valósul

s amelynél ezért tartalomról nem lehet szó: a legszenvedélyesebb gyűlöletbe minden *törvénnyel, törvényhozással, minden formailag és törvényileg meghatározott igazzal* szemben. A *törvény*nek, a *törvényileg* meghatározott *jog*nak a gyűlölete az a sibbolet, amelyen a fanatizmus, a gyengeelméjűség és jó szándékok színlelése megnyilvánulnak és csalhatatlanul elárulják mivoltukat, bármilyen ruhát öltenek is egyébként magukra. — Olyan eredetiség, mint v. Halleré, mindig figyelemreméltó jelenség, s azon olvasóim részére, akik még nem ismerik a könyvet, néhány próbát akarok bemutatni. Miután v. Haller úr (I. köt. 342 kk.) felállította fő alapelvét, „hogy tudniillik ahogyan az *élettelen* világban a nagyobb kiszorítja a kisebbet, a hatalmas a gyengét stb., úgy az *állatok* körében is, majd pedig az emberek körében visszatér *ugyanaz* a törvény, nemesebb alakokban (gyakran bizonyára nemtelen alakokban is?)" s „hogy *tehát* ez *isten örök megváltozhatatlan rendje*, hogy a *hatalmasabb* uralkodik, kell hogy uralkodjék és mindig uralkodni fog." Már látni lehet ebből és éppúgy a következőből, milyen értelemben veszi itt a szerző a hatalmat, nem az igazak és erkölcsösek hatalma, hanem az esetleges természeti hatalom értelmében. Úgy bizonyítja ezt mármost a továbbiakban, s más érvek sorában azzal is (365 kk.). „hogy a természet csodálatra méltó bölcsességgel olyképpen rendezte el a dolgot, hogy épp az ember *saját fölény*ének érzése ellenállhatatlanul megnemesíti a jellemet s épp azon erények fejlődésének kedvez, amelyek az alárendeltek szempontjából a legszükségesebbek." Sok iskolás retorikai részletezéssel azt kérdezi, „vajon a tudományok birodalmában az erősek vagy gyengék-e azok, akik tekintélyt és bizalmat inkább alacsony önző célokra és a hiszékeny emberek elvesztésére használják fel, vajon a jogtudósok között a tudomány emberei a törvénycsavarók és rabulisták-e, akik megcsalják hiszékeny ügyfelek reményét, akik a fehéret feketévé, a feketét fehérré teszik, akik a törvényeket a jogtalanság eszközévé alacsonyítják le, védenceiket koldusbotra juttatják s ahogyan éhes *keselyűk* az ártatlan *bárányt* szétmarcangolják" stb. Itt elfelejti v. Haller úr, hogy az ilyen retorika épp annak a tételnek a támogatását célozza, hogy a *hatalmasabbnak uralma* isten örök rendje, az a rend, amely szerint a keselyű szétmarcangolja az ártatlan bárányt, hogy tehát a törvény ismerete révén hatalmasabbak egészen helyesen járnak el, ha a hívő védelemre szorulókat mint a gyengéket kifosztják. Azonban túl nagy követelmény lenne, két gondolatot összeegyeztetni ott, ahol egy gondolat sincs. — Hogy v. Haller úr ellensége a *törvénykönyv*eknek, magától értetődik. A polgári törvények szerinte általában egyrészt „szükségtelenek, mert a *természeti*

meg. Állam csak azáltal, hogy a tudatban létezik, hogy önmagát egzisztáló tárgynak tudja. A szabadsággal kapcsolatban nem szabad az egyediségből, az egyes öntudatból kiindulni, hanem csak az öntudat lényegéből, mert akár tudja az ember, akár nem, ez a lényeg mint önálló hatalom realizálódik, amelyben az egyes egyé-

*törvény*ből *maguktól* értetődnek", — s amióta államok léteznek, sok fáradságot meg lehetett volna takarítani, amelyet a törvényhozásra és a törvénykönyvekre fordítottak, s még mindig rájuk és a tételes jog tanulmányára fordítanak, ha az emberek régtől fogva belenyugodtak volna abba az alapvető gondolatba, hogy *mindez magától értetődik*. „Másrészt a törvényeket tulajdonképp nem a magánszemélyeknek hozzák, hanem mint *instrukciók*at az albírák részére, hogy megismertessék velük a joghatóság akaratát. A *törvénykezés* ezenkívül (1. köt. 297. l.; 1. r. 254. l. és mindenfelé) nem kötelessége az államnak, hanem jótétemény, nevezetesen hatalmasabbak segélynyújtása és csupán helyettesítő jellegű. A jog biztosításának eszközei között nem a legtökéletesebb, sőt *nem biztos* és *bizonytalan*, az az eszköz, amelyet egyedül meghagynak nekünk újabb jogtudósaink, megfosztva bennünket a *többi három eszköz*től, épp azoktól, amelyek *leggyorsabban és legbiztosabban vezetnek célhoz* s amelyeket amazon kívül a *barátságos* természet *adott* az embernek *jogos szabadságának biztosítására*. Ez a három pedig (ugyan mit gondoltok?) „1. A természeti törvény *saját teljesítése* és *bevésése*. 2. *Ellenállás* a jogtalanságnak, 3. *Menekülés* ott, ahol már nincs segítség." (Milyen barátságtalanok a jogtudósok a barátságos természethez képest!) „A *természetes isteni* törvény pedig, amelyet (1. köt. 292. l.) a jóságos természet adott mindenkinek, a következő: Tiszteld mindenkiben a hozzád hasonlót (a szerző elve szerint így kellene hangzania: Tiszteld, aki *nem* hozzád hasonló, hanem aki a hatalmasabb); ne sérts meg senkit, *aki téged nem sért meg;* ne követelj semmit, amivel nem *tartozik* neked" (de mivel tartozik?), sőt, mi több: Szeresd felebarátodat, s légy hasznára, ahol teheted. — *Ennek a törvénynek a bevésése* állítólag az, ami a törvényhozást és az alkotmányt feleslegessé teszi. Érdekes lenne látni, hogyan képes v. Haller úr megérteni, hogy e bevésés ellenére mégis jelentek meg törvényhozások és alkotmányok a világban! — A 3. köt. 362. és k. oldalán a szerző az „úgynevezett nemzeti szabadságokról" szól — azaz a nemzetek jog- és alkotmánytörvényeiről. Minden törvényileg meghatározott jogot ebben a nagy értelemben *szabadság*nak nevezték. Ezekről a törvényekről azt mondja többek között, „hogy tartalmuk rendszerint nagyon *jelentéktelen*, jóllehet *könyvek*ben az efféle, *okiratilag* biztosított szabadságokat nagyon értékeseknek tartják". Ha azután azt látjuk, hogy amiről a szerző beszél, a német birodalmi rendek nemzeti szabadságai, az angol nemzetéi — a Charta magna „*amelyet azonban kevéssé olvasnak* s *elavult kifejezésmódja miatt még kevésbé* értenek", a bill of right stb. —

nek mozzanatok csupán: isten menete a világban az, hogy az állam van: alapja a magát akaratként megvalósító ész hatalma. Az állam eszméjével kapcsolatban nem szabad különös államokat, különös intézményeket nézni, ellenkezőleg, az eszmét, ezt a valóságos istent, magában kell szemlélni. Minden állam, ha az ember a maga alapelvei szerint rossznak nyilvánítja is, ha ezt vagy azt a hiányos-

a magyar nemzet szabadságai s így tovább: akkor csodálkozunk, ha megtudjuk, hogy ezek az egyébként oly fontosnak tartott birtokok jelentéktelenek, s hogy ezek a nemzetek *pusztán konyvek*ben helyeznek súlyt törvényeikre, amelyek hozzászóltak minden ruhadarabhoz, amelyet az emberek viselnek, és minden darab kenyérhez, amelyet esznek, s minden nap és minden órában hozzászólnak. — A *porosz általános torvénykonyv*re, hogy ezt is idézzük, v. Haller úr különösen haragszik (1. köt. 185 kk.), mert a filozófiátlan tévedések (legalább még nem a *kanti* filozófia, amellyel szemben v. Haller úr a legelkeseredettebb) itt *hihetetlen* befolyásukat mutatták meg, többek között különösen azért, mert szó van benne az *állam*ról, állami vagyonról, az állam céljáról, az államfőről, az államfő *kötelességei*ről, állami tisztviselőkről s így tovább. A legszigorúbban elítéli v. Haller úr azt „a jogot, hogy *az állami szükségletek fedezésére adót vetnek ki* az emberek magánvagyonára, mesterségükre, termékeikre vagy fogyasztásukra; mert így sem magának a *király*nak — minthogy az államvagyont nem a fejedelem magánvagyonának, hanem államvagyonnak minősítik — sem a *porosz polgárok*nak *sincs* többé *saját* tulajdonuk, sem testük, sem birtokuk nem az övék, s valamennyi alattvaló *torvényileg jobbágy*, mert — *nem vonhatják ki magukat az állam szolgálata alól.*"

Mindezen hihetetlen durvaság után a legfurcsábbnak lehetne találni azt a meghatottságot, amellyel v. Haller úr leírja kimondhatatlan gyönyörűségét fölfedezéseiben (1. köt. Előszó). — „oly öröm, amilyent csak az igazság barátja érezhet, amikor becsületes kutatás után megbizonyosodik abban, hogy *mintegy* (igenis, mintegy!) eltalálta a *természet* nyilatkozatát, *magának istennek* szavát". (Isten szava inkább nagyon kifejezetten megkülönbözteti kinyilatkozásait a természet és a természeti ember nyilatkozataitól) „Csupa csodálattól leomolhatott volna, örömkönnyek árja buzgott a szeméből, s az eleven vallásosság támadt ekkor benne." — v. Haller úrnak vallásosságból inkább isten legkeményebb büntetéseként kellett volna siratnia, — mert ez a legkeményebb csapás, amely embert érheti — hogy oly messzire távozott a gondolkodástól és az ésszerűségtől, a törvények tiszteletétől és attól a megismeréstől, milyen végtelenül fontos, isteni, hogy az állam kötelességei és a polgárok jogai, s éppígy az állam jogai és a polgárok kötelességei *törvényileg* meg vannak határozva, — oly messzire, hogy a képtelenséget *isten szavá*nak véli.

ságot fedezi is fel benne: mindig magában bírja egzisztenciájának lényeges mozzanatait, nevezetesen ha korunk kialakult államaihoz tartozik. Mivel azonban könnyebb hiányokat fölfedezni, mint az előnyös tulajdonságot felfogni, azért az ember könnyen esik abba a hibába, hogy egyes mozzanatok miatt elfelejti magának az államnak belső szervezetét. Az állam nem műalkotás, a világban áll, tehát az önkény, a véletlen és a tévedés szférájában, rossz viselkedés sok irányban eltorzíthatja. De a legrútabb ember, a bűntettes, egy beteg és nyomorék még mindig élő ember: az affirmatív, az élet, a hiány ellenére is fennáll, s erről az affirmatívról van itten szó.

259. §

Az állam eszméje: *a) közvetlenül* valóságos, s az egyéni állam mint magára vonatkozó szervezet — *alkotmány* vagy *belső államjog;*

b) átmegy az egyes állam *viszony*ába más államokhoz — *külső államjog;*

c) az általános eszme mint *nem* [*Gattung*] és abszolút hatalom az egyéni államokkal szemben, az a szellem, amely a *világtörténelem* folyamatában adja meg magának valóságát.

Függelék. Az állam mint valóságos lényegileg egyéni állam, s azon túl még különös állam. Az egyéniséget meg kell különböztetni a különösségtől: az egyéniség magának az állam eszméjének mozzanata, míg a különösség a történelemhez tartozik. Az államok mint olyanok függetlenek egymástól, viszonyuk tehát csak külső lehet, úgyhogy egy harmadik összekötőnek kell lennie fölöttük. Ez a harmadik mármost a szellem, amely a világtörténelemben ad magának valóságot és abszolút bíró fölöttük. Lehetséges ugyan, hogy több állam szövetségként mintegy bíróságot alkot más államok fölött, felléphetnek államszövetségek, mint pl. a szentszövetség, de ezek mindig csak viszonylagosak és korlátozottak, mint az örök béke. Az egyedüli abszolút bíró, aki mindig és a különössel szemben érvényesül, a magán- és magáértvaló szellem, amely mint az általános és mint a tevékeny nem [die wirkende Gattung] mutatkozik meg a világtörténetben.

A. A BELSŐ ÁLLAMJOG

260. §

Az állam a konkrét szabadság valósága; a *konkrét szabadság* pedig abban áll, hogy a személyes egyediségnek és különös érdekeinek egyfelől megvan a teljes *kifejlődése* és *jogának* magáértvaló *elismerése* (a család és a polgári társadalom rendszerében), másfelől önmaguk által részint *átmennek* az általánosnak érdekébe, részint tudással és akarattal elismerik az általánost, mégpedig saját *szubsztanciális szellemüknek*, s *tevékenyek* érte mint *végcél*jukért. Ennek következtében sem az általános nem érvényes és nem teljesül a különös érdek, ennek tudása és akarása nélkül, sem pedig az egyének nem élnek mint magánszemélyek pusztán a különös érdekért, anélkül, hogy egyúttal az általánosban és az általánosért ne akarnának élni és e célért tudatosan cselekedni. A modern államok elvének megvan az a roppant ereje és mélysége, hogy a szubjektivitás elvét a személyes különösség *önálló szélsőségévé* engedi tökéletesedni s egyúttal a *szubsztanciális egységbe vezeti vissza* s így magában a szubjektivitás elvében tartja fenn ezt az egységet.

Függelék. Az állam eszméjének az újkorban az a sajátossága, hogy az állam a szabadság megvalósulása nem szubjektív tetszés szerint, hanem az akarat fogalma, azaz általánossága és istenisége szerint. A tökéletlen államok azok, amelyekben az állam eszméje még be van burkolva és ahol ennek különös meghatározásai nem jutottak szabad önállósághoz. A klasszikus ókor államaiban természetesen előfordul már az általánosság, de a különösséget még nem oldották el és nem bocsátották szabadon, s még nem vezették vissza az egésznek általános céljához. Az új állam lényege, hogy az általános legyen kapcsolatos a különösség teljes szabadságával és az egyének jólétével, hogy tehát a család és a polgári társadalom érdekének az állammá kell magát összefognia, hogy azonban a cél általánossága nem haladhat tovább a különösség saját tudása és akarása nélkül; a különösségnek meg kell tartania jogát. Az általánosnak tehát tevékenynek kell lennie, de a szubjektivitást másfelől egészen és

elevenen ki kell fejteni. Csak ha mind a két mozzanat a maga erejében fennáll, tekinthető az állam tagolt és valóban szervezett államnak.

261. §

A magánjog és a magánjólét szféráival, a családdal és a polgári társadalommal szemben az állam egyrészt *külső* szükségszerűség és az ő magasabb hatalmuk; természetének törvényeik és érdekeik alá vannak rendelve és függnek tőle. Másrészt azonban az állam az ő *immanens* céljuk s ereje általános végcéljának és az egyének különös érdekének egységében van, abban, hogy az egyéneknek annyiban vannak *kötelességeik* az állam iránt, amennyiben egyúttal jogaik vannak (155. §).

Azt a gondolatot, ahogy különösen a magánjogi törvények is függnek az állam meghatározott jellegétől, s azt a filozófiai nézetet, hogy a részt csak az egészre való vonatkozásában kell vizsgálni, különösen *Montesquieu* vette szemügyre és próbálta részletesen is kidolgozni *A törvények szelleme* című híres művében — amint ezt már fentebb említettük a Megjegyzésben a 3. §-hoz. — A *kötelesség* elsősorban a magatartás olyasmivel szemben, ami számomra *szubsztanciális*, magán- és magáértvalóan általános; a jog ellenben e szubsztanciálisnak *létezése* általában, ezzel az ő *különösségének* és az én *különös* szabadságomnak oldala; így a kettő úgy jelenik meg a formális fokokon, hogy különböző oldalakra vagy személyekre vannak elosztva. Az állam mint erkölcsi valami, mint a szubsztanciálisnak és a különösnek kölcsönös áthatása, azt tartalmazza, hogy kötelezettségem a szubsztanciális iránt egyúttal különös szabadságom létezése, azaz az államban kötelesség és jog *egy és ugyanazon vonatkozásban egyesítve* van. Mivel azonban továbbá az államban a különböző mozzanatok egyúttal *sajátos* alakulásukhoz és realitásukhoz jutnak, ezzel pedig újra fellép a jog és kötelesség különbsége, azért, bár *magánvalóságuk* szerint, azaz formailag azonosak, ugyanakkor *tartalmuk* szerint *különbözők*. A magánjogi és morális téren hiányzik a vonatkozás *igazi* szükségszerűsége, s így csak a tartalom *elvont* egyenlősége áll fenn közöttük; *ami* ezekben az

elvont szférákban az egyiknek joga, kell hogy joga legyen a másiknak is, s *ami* az egyiknek kötelessége, kell hogy kötelessége legyen a másiknak is. A kötelesség és a jog amaz abszolút azonossága csak mint a *tartalom* azonossága van jelen, abban a meghatározásban, hogy maga ez a tartalom az egészen általános tartalom, nevezetesen az az *egy* elve a kötelességnek és a jognak, az ember személyes szabadsága. Rabszolgáknak azért nincsenek kötelességeik, mert nincsenek jogaik — (vallási kötelességekről itt nincs szó). — De a konkrét, magában fejlődő eszmében mozzanataik különböznek, s meghatározottságuk egyúttal különböző tartalom lesz. A családban a fiú jogai nem *azonos tartalmúak* kötelességeivel az apa iránt, s a polgár jogai nem *azonos tartalmúak* kötelességeivel a fejedelem és a kormány iránt. — Ama fogalom a kötelesség és jog egyesítéséről a legfontosabb meghatározások egyike, s az államok belső erősségét tartalmazza. — A kötelesség elvont oldala megáll amellett, hogy a különös érdeket mint lényegtelen, sőt méltatlan mozzanatot figyelmen kívül hagyja és száműzi. A konkrét szemlélődés, az eszme, a különösség mozzanatát éppoly lényegesnek, s ezzel kielégítését teljességgel szükségesnek mutatja. Az egyénnek kötelessége teljesítésében valamilyen módon meg kell találnia számítását, saját érdekeinek kielégítését; az államhoz való viszonyából kell fakadnia egy jognak, amelynél fogva az általános ügy *az ő saját külön* ügye lesz. A különös érdeket valóban nem kell félretenni vagy éppenséggel elnyomni, hanem összhangba kell hozni az általánossal; ez tartja fenn önmagát és az általánost. Az egyén, kötelességeit tekintve, alattvaló; de mint polgár kötelességei teljesítésében találja személye és tulajdona védelmét, különös jólétének figyelembevételét, szubsztanciális lényegének kielégítését, azt a tudatot és önérzetet, hogy tagja ennek az egésznek; abban pedig, hogy a kötelességek e teljesítésében az államot szolgálja ténykedéseivel, van az állam fenntartása és megmaradása. Elvont oldalát tekintve az általánosnak érdeke csak az volna, hogy feladatait, a teljesítéseket, amelyeket megkövetel, mint kötelességeket hajtsák végre.

Függelék. Az államban minden az általánosság és különösség egységén múlik. Az ókori államokban a szubjektív cél teljesen

egy volt az állam akaratával, a modern időkben ellenben saját nézetet, saját akarást és lelkiismeretet követelünk. A régieknek nem volt saját akaratuk ebben az értelemben: a végső az állam akarata volt számukra. Az ázsiai önkényuralmakban az egyénnek nincs bensősége s nincs jogosultsága magában; a modern világban az ember a maga bensőségének követel tiszteletet. A kötelesség és jog összekapcsolásának az a két oldala van, hogy az, amit az állam mint kötelességet követel, az egyéniségnek is közvetlenül joga, mivel az állam nem egyéb, mint a szabadság fogalmának megszervezése. Az egyéni akarat meghatározásainak az állam ad objektív létezést; ezek csak az állam révén jutnak igazságukhoz és megvalósulásukhoz. Az állam az egyedüli föltétele a különös cél és jólét elérésének.

262. §

A valóságos eszme, a szellem, önmagában fogalmának két eszmei szférájára, a családra és a polgári társadalomra mint a maga végességére különül, hogy eszmeiségükből magáértvalóan végtelen valóságos szellem legyen. Így tehát ezekbe a szférákba osztja be ennek az ő véges valóságának anyagát, az egyéneket mint a *tömeget*, úgyhogy ez a beosztás az egyes emberen a körülmények, az önkény és rendeltetésének választása által *közvetítve* jelenik meg (lásd a 185. §-t és a hozzáírt Megj.).

Függelék. A platóni államban a szubjektív szabadság még nem érvényesül, mert még a felsőbbség osztja ki a teendőket az egyéneknek. Sok keleti államban ezt a kiosztást a születés határozza meg. A szubjektív szabadság azonban, amelyet tekintetbe kell venni, az egyének szabad választását követeli.

263. §

Ezekben a szférákban, amelyekben mozzanatai, az egyediség és a különösség, közvetlen és reflektált realitásukat bírják, a szellem mint *beléjük világító* objektív általánosság van, mint az ésszerűnek hatalma a szükségszerűségben (184. §), nevezetesen mint a fentebb tárgyalt *intézmények*.

Függelék. Az állam mint szellem fogalmának, létmódjának különböző meghatározásaira oszlik. Ha itt a természetből akarunk példát felhozni, akkor az idegrendszer a tulajdonképpeni érző rendszer: az az elvont mozzanat, hogy az ember önmagánál van és önmagának azonosságát bírja ebben. Az érzés elemzése azonban most két szempontot szolgáltat, s úgy oszlik meg, hogy a különbségek mint egész rendszerek jelennek meg: az első az elvont érzés, a magában való megtartás, a tompa mozgás magában, a reprodukció, a belső táplálkozás, produkció és megemésztés. A második mozzanat az, hogy ezzel az önmagánál való léttel szemben áll a differencia mozzanata, a kifelémenés. Ez az ingerlékenység, az érzés kifelémenése. Az érzés külön rendszert alkot, s vannak alacsonyrendű állatosztályok, amelyek csak ezt alakították ki, nem az érzés lelkes egységét magában. Ha ezeket a természeti vonatkozásokat összehasonlítjuk a szellem vonatkozásaival, akkor a családot az érzékenységgel, a polgári társadalmat az ingerlékenységgel kell összeállítani. A harmadik mármost az állam, az idegrendszer magában, megszervezve magában, de csak annyiban élő, amennyiben mind a két mozzanat, itt a család és a polgári társadalom, fejlettek benne. A törvények, amelyek irányítják őket, a beléjük világító ésszerűnek intézményei. Ezen intézmények alapja, végső igazsága azonban a szellem, amely általános céljuk és tudatos tárgyuk. A család is erkölcsi jellegű ugyan, de a cél a nem tudatos. A polgári társadalomban ellenben az elválasztás a meghatározó tényező.

264. §

A tömeg egyénei maguk szellemi természetek, s ezzel két szélsőséges mozzanatot tartalmaznak, nevezetesen a *magáértvaló*, tudó és akaró *egyediség*et és a szubsztanciálisat tudó és akaró *általánosság*ot. Ennélfogva csak úgy jutnak e két mozzanat jogához, hogy valóságosak úgy is mint magánszemélyek, úgy is mint szubsztanciális személyek. Ama szférákban mármost elérik a családot közvetlenül, a polgári társadalmat pedig úgy, hogy az intézményekben mint különös érdekeik magánvaló *általános*ában van lényeges öntudatuk, továbbá

hogy a testületben egy általános célra irányuló foglalkozást és tevékenységet tesznek számukra lehetővé.

265. §

Ezek az intézmények képezik az *alkotmányt*, azaz a kifejlett és megvalósult ésszerűséget *a különösben*, s ezért szilárd alapját az államnak, valamint az egyének állam iránti bizalmának és érzületének, s alappillérei a közszabadságnak, mivel bennük realizált és ésszerű a különös szabadság, s ezért bennük magukban megvan *magánvalósága szerint* a szabadság és szükségszerűség egyesülése.

Függelék. Már előbb megjegyeztük, hogy a házasság szentsége és az intézmények, amelyekben a polgári társadalom mint erkölcsi jelenik meg, adnak szilárdságot az egésznek, azaz az általános egyúttal minden egyesnek mint különösnek ügye. A fontos az, hogy az ész és a különös szabadság törvénye áthassa egymást, s különös célom azonosuljon az általánossal, különben az állam a levegőben lóg. Az egyének önérzete az állam valósága, szilárdsága pedig ama két oldal azonossága. Gyakran mondották, hogy az állam célja a polgárok boldogsága; ez természetesen igaz: ha ők nem jól érzik magukat, ha szubjektív céljuk nem talált kielégülést, ha nem találják, hogy e kielégülés közvetítője az állam mint olyan, akkor ez gyenge lábon áll.

266. §

De a szellem objektív és valóságos a maga számára nemcsak mint ez a szükségszerűség és mint a jelenség egy birodalma, hanem mint e szükségszerűség *eszmeisége* és belseje. Így e szubsztanciális általánosság *önmagának* tárgya és célja, ama szükségszerűség pedig ezáltal magának éppígy a szabadság *alak*jában jelenik meg.

267. §

A *szükségszerűség* az eszmeiségben az eszme *fejlődése* önmagán belül; mint *szubjektív* szubsztancialitás a politikai *érzület*, mint *objektív* szubsztancialitás szemben amazzal az állam *szervezete*, a tulajdonképp *politikai* állam és *alkotmánya*.

Függelék. A magát akaró és tudó szabadság egysége először is mint szükségszerűség van. A szubsztanciális mármost itt az egyének szubjektív egzisztenciája; a szükségszerűség másik módja azonban a szervezet, azaz a szellem folyamat önmagában, tagozódik magában, különbségeket tételez magában, amelyek által körforgását végzi.

268. §

A politikai *érzület*, a *hazafiasság* általában, mint *igazságon* alapuló bizonyosság (pusztán szubjektív bizonyosság nem az *igazság*ból ered, s vélekedés csupán) és a *szokás*sá lett akarás csak az államban fennálló intézmények eredménye, mert az államban *valósággal* létezik az ésszerűség, s ez utóbbi az intézményeknek megfelelő cselekvés által találja meg működési terét. — Ez az érzület általában a *bizalom* (amely többé vagy kevésbé művelt belátásra mehet át) — az a tudat, hogy az én szubsztanciális és különös érdekem megmarad és benne foglaltatik valami másnak (itt az államnak) érdekében és céljában mint a hozzám mint egyeshez való viszonyban. Ezzel épp ez a más közvetlenül nem más az én számomra, én pedig e tudatban szabad vagyok.

Hazafiasságon gyakran csak a *rendkívüli* áldozatokra és cselekedetekre való hajlandóságot értik. Lényegileg azonban a hazafiasság az az érzület, amely a mindennapi állapotban és életviszonyok között megszokta, hogy a közösséget tudja az ember szubsztanciális alapjának és céljának. Ebből a tudatból mármost, amely az élet közönséges menetében minden körülmények között igazolódik, fakad a hajlandóság rendkívüli erőfeszítésekre is. Mivel azonban az emberek gyakran inkább nagylelkűek, mint törvénytisztelők, könnyen meggyőzik magukat arról, hogy ama rendkívüli hazafiasság a sajátjuk, hogy megkíméljék magukat attól az igazi érzülettől, vagy mentegessék a hiányát. — Ha továbbá az *érzület*et annak nézik, ami magától képes kezdeni valamit s szubjektív képzetekből és gondolatokból fakadhat, akkor összetévesztik a vélekedéssel, mivel e nézet mellett nélkülözi igazi alapját, az objektív realitást.

Függelék. Műveletlen emberek tetszelegnek az okoskodásban és kifogásolásban, mert kifogásolni valót könnyű találni, nehéz viszont felismerni a jót és belső szükségszerűségét. Kezdetleges műveltség mindig a kifogásolással kezdi, befejezett műveltség viszont a pozitívumot látja meg mindenben. A vallásban hamar kimondják, hogy ez vagy az babona, de végtelenül nehezebb felfogni annak igazságát. A megjelenő politikai érzületet tehát meg kell különböztetni attól, amit valóban akarnak az emberek, mert tulajdonképp belsőleg akarják a dolgot, de részletekhez tartják magukat, s abban a hiúságban tetszelegnek, hogy mindenhez jobban akarnak érteni. Az emberekben megvan az a bizalom, hogy az államnak fenn kell állnia, s hogy csak benne valósulhat meg a különös érdek, de a megszokás láthatatlanná teszi azt, amin egész egzisztenciánk nyugszik. Ha valaki biztonságosan jár az utcán éjnek idején, akkor nem jut eszébe, hogy ez másképp is lehetne, mert a biztonság e megszokása második természetévé vált, s az ember nemigen gondolkodik azon, hogy ez csak különös intézmények hatása. Gyakori felfogás, hogy a hatalom tartja össze az államot, de ami valóban összetartja, az egyedül a rend alapérzése, amely megvan mindenkiben.

269. §

Különösen meghatározott *tartalmát* a hazafias érzület az állam szervezetének különböző oldalairól veszi. Ez a *szervezet* az eszme fejlődése különbségeivé és ezek objektív valóságává. Ezek a különböző oldalak így a *különböző hatalmak* s működésük és hatásmódjaik. Ezáltal az általános folytonosan, mégpedig a *fogalom természete* által meghatározottan, *szükségszerűen létrehozza* magát, s mivel éppígy előföltevése produkciójának, *fenntartja* magát. Ez a szervezet a *politikai alkotmány.*

Függelék. Az állam: szervezet, azaz az eszme fejlődése különbségeivé. Ezek a különböző oldalak így a különböző hatalmak, működésük és hatásmódjaik, ami által az általános folyton létrehozza magát szükségszerű módon, s mivel épp produkciójának

előföltevése, fenntartja magát. Ez a szervezet a politikai alkotmány: ez éppúgy az államból ered, ahogyan az állam általa tartja fenn magát. Ha a kettő széjjelesik, ha a különböző oldalak szabaddá teszik magukat, akkor nincs többé tételezve az egység, amely létrehozza őket. Rájuk illik a gyomorról és a többi testrészről szóló mese. A szervezet természete, hogy ha nem valamennyi rész megy át az azonosságra, ha egy rész önállósítja magát, tönkre kell mennie valamennyinek. Állítmányokkal, alapelvekkel stb. éppúgy nem boldogulunk az állam megítélésénél, mert azt szervezetnek kell felfogni, ahogyan állítmányokkal nem fogjuk fel isten természetét, mert életét inkább önmagában kell szemlélnem.

270. §

Az állam célja az általános érdek mint ilyen és benne a különös érdekek fenntartása, mivel ezeknek szubsztanciája az általános érdek 1. *elvont valósága* vagy szubsztancialitása. De ez a szubsztancialitás 2. az állam *szükségszerűsége*, mivel az állam működésének fogalmi *különbségei*re oszlik, amelyek ama szubsztancialitás révén éppoly valóságos *szilárd* meghatározások, hatalmak. 3. Épp ez a szubsztancialitás azonban a *műveltség formáján keresztülment* magát tudó és akaró szellem. Az állam *tudja* tehát, mit akar, s tudja *általánosság*ában mint *gondolt*at. Hat és cselekszik ezért tudott célok, ismert alapelvek és olyan törvények alapján, amelyek nemcsak *magánvalóságuk szerint*, hanem a tudat számára is azok; s éppígy, amennyiben cselekedetei létező körülményekre és viszonyokra vonatkoznak, ezek határozott ismerete alapján jár el.

Itt a helye, hogy érintsük *az állam viszonyát a valláshoz*, minthogy újabb időben olyan gyakran ismételték, hogy a vallás az állam alapja, s ezt az állítást azzal az igénnyel tették, mintha vele ki is merülne az állam tudománya. Nincs állítás, amely alkalmasabb volna annyi zavar keltésére, sőt magának a zavarnak az állam alkotmányává emelésére, azzá a formává, amelyet az ismeretnek föl kellene vennie. — Először is gyanúsnak tűnhetne, hogy a vallást különösen a nyilvános nyomor, a rendetlenség és elnyo-

matás időire is ajánlják és keresik, s hogy az embereket hozzá utalják vigaszért a *jogtalanság*gal szemben és reményért a *veszteség* pótlásául. Ha azután a vallás parancsának tekintik azt is, hogy az ember legyen közömbös a világi érdekek, a valóság menete és ügyei iránt, az állam pedig az a szellem, *amely a világban veti meg* lábát: akkor a vallásra való utalás, úgy látszik, vagy nem alkalmas arra, hogy az állam érdekét és működését lényeges, komoly céllá emelje, vagy másfelől az állami vezetésben mindent a közömbös önkény dolgának mond, akár úgy, hogy csak beszélnek róla, mintha az államban a szenvedélyek, a jogtalan erőszak céljai stb. uralkodnának, vagy pedig az ilyen utalás a vallásra tovább egymagában akar érvényesülni, s a helyesnek meghatározására és kezelésére akar igényt tartani. Ahogyan gúnynak tekintenék, ha minden érzést a zsarnokság ellen azzal utasítanának el, hogy az elnyomott a vallásban leli vigaszát: éppúgy nem szabad elfelejteni, hogy a vallás olyan formát ölthet, amelynek következménye a legkeményebb szolgaság a babona bilincseiben és az ember lefokozása az állat alá (mint az egyiptomiaknál és indiaiaknál, akik állatokat mint náluk magasabb lényeket tisztelnek). Ez a jelenség legalábbis arra figyelmeztethet, hogy nem a vallásról egészen általánosan kell beszélni, s hogy ellene, amint bizonyos alakokban megjelenik, inkább egy megmentő hatalmat kell követelni, amely magáévá teszi az ész és az öntudat jogait. — A lényeges meghatározást azonban a vallás és az állam viszonyáról csak úgy kapjuk meg, ha a vallás fogalmára emlékeztetünk. A vallás tartalma az abszolút igazság, s ezzel körébe esik a legmagasabb érzület is. Mint szemlélet, érzés, képzelő megismerés, amely istennel mint a korlátlan alappal és okkal foglalkozik, amelyen függ minden, azt a követelményt tartalmazza, hogy mindent ebben a vonatkozásban is kell felfogni, s minden benne érje el megerősítését, igazolását, megbizonyosodását. Állam és törvények, miként a kötelességek, ebben a viszonyban kapják a legfőbb igazolást és a legfőbb kötelezettséget a tudat számára; mert még állam, törvények és kötelességek is valóságukban valami határozottat jelentenek, amely magasabb szférába megy át mint alapjába (lásd *A filozófiai tudományok Enciklopédiája*).[101] Ezért is kapja

a vallás azt a helyet, amely minden változás mellett s valóságos célok, érdekek és birtokok elvesztése ellenére, a változatlannak s a legfőbb szabadságnak és kielégülésnek tudatát nyújtja.* Ha mármost a vallás így az *alap*, amely az erkölcsit általában és közelebbről az állam természetét mint az isteni akaratot tartalmazza, akkor egyúttal csak *alap* a mivolta, s ezen a ponton válik el a kettő egymástól. Az állam isteni akarat mint jelenvaló, *egy világ* valóságos alakjává és *szervezetévé kibontakozó* szellem. — Azok, akik meg akarnak állni a vallás formájánál az állammal szemben, úgy viselkednek, mint azok, akik úgy vélik, hogy a megismerésben helyes úton járnak, ha csak mindig megmaradnak a *lényeg*nél s ettől az absztraktumtól nem haladnak tovább a létezéshez, vagy mint azok (lásd fent a Megjegyzést a 140. §-hoz), akik csak az *elvont* jót akarják s az önkénynek tartják fenn annak meghatározását, hogy *mi* a jó. A vallás az abszolútumhoz való viszony az *érzés*, a *képzelet*, *a hit formájában;* s mindent tartalmazó centrumában minden csak mint valami járulékos, mint eltűnő is, van jelen. Ha az államra való vonatkozásban is ragaszkodunk ehhez a formához olyképpen, hogy ez az állam szempontjából is a lényegileg meghatározó és érvényes tényező, akkor az mint a fennálló különbségekké, törvényekké és berendezésekké kifejlett szervezet ingadozásnak, a bizonytalanságnak és rendetlenségnek van kiszolgáltatva. Az objektív és általános, a törvények, ahelyett hogy mint fennállók és érvényesek volnának meghatározva, egy negatívum meghatározását kapják ama minden határozottat betakaró s épp ezzel szubjektívvá váló formával szemben, az emberek magatartására nézve

* A *vallás* elve, miként a *megismerésé és tudományé*, egy sajátos forma, amely különbözik az állam formájától; belépnek ezért az államba, részint a műveltség és érzület *eszközei*nek viszonyában, részint, amennyiben lényegileg *öncélok*, abból a szempontból, hogy külső létezésük van. Mind a két tekintetben az állam elvei *alkalmazóan* viszonylanak hozzájuk. Egy teljesen konkrét tanulmányban az államról ama szférákat, úgymint a művészetet, a pusztán természetes viszonyokat stb., szintén abban a vonatkozásban és ama hely szerint kell tekinteni, amelyet az államban elfoglalnak. De itt ebben a műben, ahol az állam elve az, amit *sajátos* szférájában a maga eszméje szerint viszünk keresztül, csak hozzávetőlegesen beszélhetünk a vallás elveiről és az állam jogának reájuk való *alkalmazás*áról.

pedig az következik: az igaznak nem adatott törvény, legyetek jámborak, akkor egyébként azt tehetitek, amit akartok, — átengedhetitek magatokat a saját önkényeteknek és szenvedélyeteknek, a többieket pedig, akik ezáltal jogtalanságot szenvednek, a vallás vigaszára és reményére utalhatjátok, vagy ami még roszszabb, mint vallástalanokat elvethetitek és elítélhetitek. Amennyiben azonban ez a negatív magatartás nem marad csupán belső érzület és nézet, hanem a valósághoz fordul és benne érvényesül, keletkezik a vallási *fanatizmus*. Ez, miként a politikai fanatizmus, száműz minden állami berendezést és törvényes rendet mint nyomasztó korlátot, amely nem felel meg a belső rendnek, a kedély végtelenségének, s így elveti a magántulajdont, a házasságot, a polgári társadalom viszonyait és munkáit stb. mint a szeretethez és az érzés szabadságához méltatlanokat. Mivel azonban dönteni kell a valóságos lét és cselekvés szempontjából, bekövetkezik ugyanaz, mint az akarat szubjektivitásánál általában, amely az abszolútumnak tudja magát (140. §), hogy a döntés a szubjektív felfogásból, azaz a *vélekedés*ből és a *tetszésszerinti önkény*ből történik. — Az igaz azonban ezzel az érzés és képzelés szubjektivitásába burkolódzó igazzal szemben az a roppant lépés, hogy a belső átmegy a külsőbe, az ész elképzelése a realitásba, amin az egész világtörténelem dolgozott; e munka által nyerte a művelt emberiség a valóságot és az ésszerű létezés, az állami berendezések és a törvények tudatát. Azoktól, akik az *Urat keresik* s műveletlen vélekedésükben biztosak abban, hogy mindennek *közvetlenül* birtokában vannak, ahelyett hogy vállalnák azt a munkát, hogy szubjektivitásukat az igazság megismerésévé s az objektív jog és a kötelesség tudásává emeljék, csak minden erkölcsi viszony szétrombolása, együgyűség és ocsmányság származhat. Szükségszerű következményei ezek annak a vallásos érzületnek, amely kizárólagosan ragaszkodik formájához s így a valóság ellen és az általános, a törvények formájában létező igazság ellen fordul. Mégsem szükséges, hogy ez az érzület így menjen tovább a megvalósuláshoz; negatív álláspontjával megmaradhat természetesen mint valami belső is, alkalmazkodhatik a berendezésekhez és törvényekhez, s beletörődhet a megadásba és a sóhajtozásba,

vagy a megvetésbe és óhajtásba. Nem az erő, hanem a gyengeség tette napjainkban a vallásosságot a jámborság egy *polemikus* fajtájává, akár az igazi szükséglettel függ össze, vagy csupán ki nem elégített hiúsággal is. Ahelyett hogy vélekedését legyőzné a tanulás munkájával és akarását alávetné a fegyelemnek s ezáltal szabad engedelmességgé emelné, a legolcsóbb dolog lemondani az objektív igazság megismeréséről, megőrizni a nyomottság érzését és vele az önhittséget, s az istenességben birtokában lenni minden kelléknek, hogy átlássa a törvények és állami berendezések természetét, róluk ítélkezzék és megmondja, milyenek lehetnének és milyeneknek kellene lenniük, mégpedig, mivel az ilyesmi jámbor szívből fakad, csalhatatlan és megtámadhatatlan módon; mert azáltal, hogy szándékok és állítások a vallásra hivatkoznak mint alapra, sem sekélyességüket, sem jogtalanságukat nem lehet kifogásolni.

Ámde ha a vallás igazi vallás, s nem ilyen negatív és polemikus módon áll az állammal szemben, hanem ellenkezőleg, elismeri és megerősíti azt, akkor megvan a saját *helyzete* és *külső megnyilatkozása*. Kultuszának munkája *cselekedetek*ben és *tanítás*ban áll; ehhez *birtokok*ra és *tulajdon*ra van szüksége s éppígy olyan *egyének*re, akik a község *szolgálat*ának szentelik magukat. Ezzel viszony jön létre állam és egyház között. E viszony meghatározása egyszerű. A dolog természetében rejlik, hogy az állam kötelességet teljesít, ha mindenképp előmozdítja és védelemben részesíti a község vallási célját. Sőt, mivel a vallás kiegészítő tényezője az államnak, amennyiben a legjobban elmélyíti az érzületet iránta, az állam megkövetelheti minden polgárától, hogy valamelyik egyházhoz tartozzék, — egyébként csak valamelyikhez, mert az állam nem bocsátkozhatik a tartalomba, amennyiben ez a felfogás belsejére vonatkozik. Mert a kialakult szervezetű és ezért erős állam ebben annál szabadelvűbben viselkedhetik, egyes, őt érintő dolgokat egészen figyelmen kívül hagyhat, sőt eltűrhet olyan vallásközségeket is (persze a tagok számán múlik minden), amelyek vallási okokból még direkt kötelességeiket sem ismerik el az állam iránt. Az ilyen vallásközségek tagjait ugyanis átengedi a polgári társadalomnak és törvényeinek, s megelégszik az állam

iránti direkt kötelességek passzív teljesítésével, teszem úgy, hogy a kívánt szolgálatot fölcserélik egy más szolgálattal.* — Amennyiben azonban az egyháznak *tulajdona* van, egyéb kultikus *cselekményeket* visz végbe s e célból egyéneket alkalmaz szolgálatában: a belsőből átlép a világi életbe és ezzel az állam területére, s így *közvetlenül* törvényeinek hatáskörébe jut. Az eskü, az erkölcsi általában, mint a házassági viszony, magukkal hozzák ugyan amaz *érzület* belső áthatását és fölemelését, amely a vallás által

* Quakerekről, újrakeresztelőkről stb. azt lehet mondani, hogy csak aktív tagjai a polgári társadalomnak, s mint magánszemélyek csak magánérintkezésben állnak másokkal, s még ebben a viszonyban is elengedték nekik az esküt. A direkt kötelességeket az állam iránt passzív módon teljesítik; teszem megengedik nekik, hogy a legfontosabb kötelességek egyikét, az állam megvédését ellenségek ellen, amit direkte megtagadnak, más teljesítménnyel való fölcserélés útján teljesítsék. Az ilyen szektákkal esik meg tulajdonképp, hogy az állam *türelmet* gyakorol. Minthogy ugyanis nem ismerik el a kötelességeket az állam iránt, nem tarthatnak igényt arra a jogra, hogy tagjai legyenek. Midőn egykor az északamerikai kongresszusban nagyobb nyomatékkal sürgették a néger rabszolgaság eltörlését, egy követ a déli tartományokból találóan azt felelte: „Engedjétek meg nekünk a négereket, mi megengedjük nektek a quakereket." — Csak egyéb ereje révén nézheti el és tűrheti az állam az ilyen szabályellenességeket s bízhat ennél különösen az erkölcsöknek és az állami intézmények belső ésszerűségének hatalmában, hogy ez, mivel az állam nem érvényesíti bennük szigorúan jogait, a megkülönböztetést csökkenti és legyőzi majd. A formális jog teszem a *zsidók* ellen szólt, amikor arról volt szó, hogy még a polgári jogokat se adják meg nekik, mivel állítólag nemcsak külön vallásfelekezethez, hanem egy idegen néphez tartozóknak is tekintették magukat. Az ezen és más szempontokból keletkezett lárma azonban nem vette tekintetbe, hogy azok mindenekelőtt *emberek*, ez pedig nem valami lapos, elvont minőség (lásd a Megjegyzést a 209. §-hoz), hanem benne rejlik az, hogy a megadott polgárjogok révén jön létre az az *önérzet*, hogy *jogokkal bíró* személyek számba mennek a polgári társadalomban, s ebből a végtelen, minden mástól mentes gyökérből fakad a gondolkodásmód és érzület kívánt kiegyenlítése. Az elkülönülés, amelyet a zsidóknak szemükre vetnek, inkább fennmaradt volna, s azt joggal az őket kizáró államnak rótták volna fel bűnéül és hányták volna szemére; mert ezzel félreismerte volna elvét, az objektív intézményt és ennek hatalmát (vö. a 268. §-hoz írt Megjegyzés végét). Az az állítás, hogy ez a kizárás a legnagyobb mértékben jogos volt, a tapasztalatban is a legbalgábbnak bizonyult, a kormányok cselekvésmódja ellenben bölcsnek és méltónak.

kapja legmélyebb megbizonyosodását. Mivel az erkölcsi viszonyok lényegileg a *valóságos ésszerűség* viszonyai, azért elsősorban az ésszerűség jogait kell bennük érvényesíteni, az egyházi megbizonyosodás csak mint a belső, elvontabb oldal csatlakozik hozzájuk. — Ami az egyházi közösség további megnyilvánulásait illeti, a *tanítás*ban a belső nagyobb mértékben van túlsúlyban a külsővel szemben, mint a kultikus *cselekedetek*ben és más vele összefüggő viselkedésben, ahol a *jogi* oldal legalább azonnal magában mint az állam dolga jelenik meg. (Igaz, hogy az egyházak is kivették szolgáikat és tulajdonukat az állam hatalma és bíráskodása alól, sőt magukhoz ragadták a törvénykezést világi személyek felett olyan tárgyakban, amelyekben, mint pl. válási ügyekben, eskükivétel ügyeiben stb. közreműködik a vallás.) — A *rendőrségi* oldal az ilyen cselekmények tekintetében persze határozatlanabb, de ez ennek az oldalnak természetében rejlik éppígy más, egészen polgári cselekményekkel szemben is (lásd fent 234. §). Amennyiben egyének vallási közössége községgé, testületté emelkedik, általában az állam rendőrségi főfelügyelete alatt áll. — Magának a *tanítás*nak területe azonban a lelkiismeretben van, az öntudat szubjektív szabadságának joga alatt áll, — a bensőség szférájában, amely mint ilyen nem az állam területe. Ámde az államnak is van tanítása, minthogy berendezései és mindaz, ami a jogra, alkotmányra stb. nézve általában érvényes számára, lényegileg a *gondolat* formájában mint törvény létezik. Mivel az állam nem mechanizmus, hanem az öntudatos szabadság ésszerű élete, az erkölcsi világ rendszere, azért az *érzület*, azután ennek *alapelvek*ben való tudata a valóságos állam lényeges mozzanata. Viszont az egyház tanítása nem csupán a lelkiismeret belseje, hanem mint tanítás inkább *kijelentés*, s kijelentés egyúttal egy tartalomról, amely a legbensőbben kapcsolatos az erkölcsi alapelvekkel és állami törvényekkel, vagy közvetlenül azokat magukat illeti. Állam és egyház tehát itt egyenesen *találkoznak*, vagy *szembekerülnek egymással*. A két terület különbségét az egyház azzá az éles ellentétté fokozhatja, hogy az egyház a vallás abszolút tartalmát foglalja magában, a *szellemit* általában és ezzel az erkölcsi elemet is a maga osztályrészének tekinti, az államot ellenben mechanikus állvány-

zatnak a szellemtelen külső célokra; az egyház isten birodalma, vagy legalábbis az odavezető út és előtér, az állam viszont a világ birodalma, azaz a mulandóé és a végesé; az egyház így öncél, az állam pedig csak puszta *eszköz*. Ezzel az igénnyel kapcsolatos azután a *tanítás* tekintetében az a követelmény, hogy az állam az egyházat nem csak teljes szabadsággal engedje érvényesülni, hanem feltétlen tisztelettel viseltessék tanítása mint tanítás iránt, bármilyen jellegű is, mert ez a rendeltetés csak az egyházat illeti. Az egyháznak ez az igénye arra a kiterjedt alapra támaszkodik, hogy a szellemi elem általában az ő tulajdona. De a *tudomány* és a megismerés általában szintén erre a területre esik, s magáértvalóan mint egy egyház sajátos elvű totalitássá alakul, amely úgy tekintheti magát, hogy még nagyobb jogosultsággal magának az egyháznak helyébe is lép. Így azután a tudomány ugyanazt a függetlenséget is követeli az államtól, amelynek, mivel csak eszköz, gondoskodnia kell róla mint öncélról. — E viszony szempontjából egyébként közömbös, vajon az előljárók és az egyház szolgálatában álló egyének az államtól különváló egzisztenciát folytatnak-e, úgyhogy csak a többi tag van az államnak alávetve, vagy pedig egyébként az állam alattvalói, s egyházi hivatásuk létüknek csak egyik oldala, amelyet különválasztanak az államtól. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy az ilyen viszony összefügg azzal a felfogással az államról, amely szerint ennek rendeltetése csak minden ember életének, tulajdonának és szeszélyének védelme és biztonsága, amennyiben ez nem sérti a többiek életét, tulajdonát és szeszélyét. Az államot így csupán a szükség által létrehozott intézménynek tekintik. A magasabb értelemben vett szelleminek, a magán- és magáértvaló igaznak eleme ily módon mint szubjektív vallásosság vagy mint elméleti tudomány az államon kívül van helyezve, amely mint teljesen *laikus* csak tisztelni tartozik amaz elemet, a tulajdonképpeni erkölcsi pedig így egészen kívül esik az államon. Az mármost, hogy történetileg voltak barbár korok és állapotok, amikor minden magasabb értelemben vett szelleminek az egyházban volt a székhelye, az állam pedig csak az erőszakosság, az önkény és szenvedély világi uralma, s az állam és egyház amaz elvont ellentéte a valóság fő

elve volt, a történelem körébe tartozik (lásd a 358. §-t). Ámde nagyon is vak és sekélyes eljárás azt állítani, hogy ez a helyzet felel meg igazán az eszmének. Ennek az eszmének a fejlődése inkább azt bizonyította be mint igazságot, hogy a szellem mint szabad és ésszerű magánvalósága szerint erkölcsi jellegű, az igazi eszme a *valóságos* ésszerűség, s ez az, amely mint állam egzisztál. Éppúgy ebből az eszméből adódott továbbá, hogy az erkölcsi *igazság* az eszmében mint az *általánosság* formájává feldolgozott *tartalom*, mint *törvény* van a *gondolkodó* tudat számára, — az állam általában *tudja* a céljait, ezeket határozott tudattal és elvek szerint ismeri meg és működteti. Mint fent megjegyeztük, a vallásnak az igaz az általános tárgya, de mint *adott* tartalom, amelyet alapmeghatározásaiban nem a gondolkodás és a fogalom ismert meg. Éppígy az egyén viszonya e tárgyhoz tekintélyen alapuló kötelezettség; az ember *saját* szellemének és szívének *tanúsága* pedig, amely a szabadság mozzanatát tartalmazza, *hit* és *érzés*. A filozófiai belátás ismeri fel, hogy egyház és állam nem az igazság és ésszerűség *tartalmá*ban ellentétesek, hanem a formában különböznek egymástól. Ha tehát az egyház átmegy a *tanítás*ba (vannak és voltak olyan egyházak is, amelyeknek csak kultuszuk van; mások, amelyekben a kultusz a fődolog, a tanítás és a műveltebb tudat pedig csak mellékes), s tanítása *objektív alapelvek*et, az erkölcsösnek és ésszerűnek gondolatait illeti, akkor ebben a megnyilatkozásban közvetlenül az állam területére megy át. Szemben az egyház *hité*vel és *tekintély*ével az erkölcsös, a jog, a törvények, az intézmények dolgában, szemben az egyház *szubjektív meggyőződés*ével az állam inkább az, amely *tud* [*das Wissende*]; elvében a tartalom lényegileg nem áll meg az érzés és hit formájában, hanem a határozott gondolat sajátja. Ha a magán- és magáértvaló tartalom a vallás alakjában különös tartalomként, az egyháznak mint vallási közösségnek sajátos tanaiként jelenik meg, akkor e tanok az állam területén kívül maradnak (a protestantizmusban nincs is papság, amely kizárólagos letéteményese volna az egyházi tanításnak, mert abban nincsenek *laikusok*). Mivel az erkölcsi alapelveket és az állam rendjét általában a vallás területére vonják át, s azok a vallásra való vonatkozásban nemcsak létrejöhetnek, hanem kell is,

hogy létrejöjjenek, azért ez a vonatkozás egyfelől magának az államnak a vallási hitelesítést adja. Másfelől megmarad az államnak az öntudatos, objektív ésszerűség joga és formája, az a jog, hogy érvényesítse és fenntartsa ezt a formát olyan igényekkel szemben, amelyek az igazság *szubjektív* alakjából erednek, bármily *bizonyossággal* és *tekintéllyel* veszi is magát körül ez az igazság. Mivel az állam formájának elve az általános, ez pedig lényegileg a gondolat, azért is történt, hogy az *államtól* indult ki a *gondolkodás* és a *tudomány szabadsága*. (Viszont egy egyház égette meg *Giordano Brunót*, *Galileit* pedig a *kopernikusi* naprendszer *leírása* miatt arra kényszerítette, hogy térden állva kérjen bocsánatot stb.)* A *tudomány*nak is ezért az állam oldalán van a helye; mert a forma ugyanazon elemével rendelkezik, mint az állam, megvan benne a *megismerés* célja, mégpedig a gondolt *objektív* igazságé és ésszerűségé. A gondolkodó megismerés szintén lesüllyedhet ugyan a tudományról a vélekedéshez és az érvekből való okoskodáshoz, etikai tárgyak és az államszervezet felé fordulva, ellentmondásba juthat ezek alapelveivel; s teheti ezt is ugyanazokkal az igényekkel erre a *vélekedés*re, mintha ész és a szubjektív öntudat joga volna, amilyen igényekkel az egyház lép fel sajátos területén, ti. hogy véleményében és meggyőződésében szabad. A tudás e szubjektivitásának elvét

* *Laplace. A világrendszer leírása.* V. könyv. IV. fej. „Minthogy *Galilei* közzé tette a föltedezéseket (amelyekhez a messzelátó segítette őt, a Vénusz fényalakjait, stb.) kimutatta azt is, hogy azok vitathatatlanul bizonyítják a Föld mozgását. Ámde e mozgás gondolatát a bíborosok egy gyülekezete eretnekségnek bélyegezte. *Galileit*, leghíresebb védelmezőjét, az inkvizíció törvényszéke elé idézte és ama gondolat visszavonására kényszerítette, hogy elkerülje a szigorú börtönt. A szellem emberének az igazság iránti szenvedély a legerősebb szenvedélyek egyike. — *Galilei* a saját megfigyelései alapján meg volt győződve a Föld mozgásáról; ezért sokáig tervezgetett egy új művet, amelyben ki akarta fejteni az összes idevágó bizonyítékokat. De hogy egyúttal kikerülje az üldöztetést, amelynek szükségképp áldozatul esett volna, azt a kiutat választotta, hogy gondolatait három személy között folyó párbeszédek formájában adta elő; jól lehet látni, hogy az előny a kopernikusi rendszer védelmezőjének oldalán volt; minthogy azonban Galilei nem döntött közöttük s Ptolemaios híveinek ellenvetéseit oly nyomatékkal fejtegette, amint csak tehette, méltán azt várhatta, hogy nem zavarják majd nyugalmában, amelyet magas kora és munkái megérdemelte k

fentebb vizsgáltuk (lásd a Megjegyzést a 140. §-hoz). Ide csak az a megjegyzés tartozik, hogy egyfelől az állam végtelenül közömbös lehet a *vélekedés* iránt, éppen amennyiben csak vélekedés, egy szubjektív tartalom, s ezért, bármily nagyra is van magával, nincs igazi ereje és hatalma magában, éppúgy, ahogyan a festők, akik palettájukon a három alapszínhez tartják magukat, végtelenül közömbösek az *iskolai bölcsesség* iránt, amely hét alapszínről beszél. Másfelől azonban az államnak a rossz alapelvek e *vélekedésével* szemben, ha ez általános és a valóságot megmaró létezővé teszi magát, védelmébe kell vennie az objektív igazságot és az erkölcsi élet alapelveit; ugyanezt kell tennie, ha a föltétlen szubjektivitás formalizmusa, a tudományos kiindulópontot véve alapul, magukat az állami tanintézeteket akarja az állam ellen fordítani, hogy olyan igényeket támasszanak vele szemben, mint egy egyház; mint ahogy megfordítva, a korlátlan és feltétlen *tekintély*re igényt tartó egyházzal szemben egészben az államnak érvényesítenie kell az öntudat formális jogát a saját belátására, meggyőződésére és általában annak gondolására, aminek mint objektív igazságnak érvényesnek kell lennie.

Említeni lehet még *az állam és az egyház egységét*, egy újabb időkben is sokat tárgyalt és legfőbb eszményként felállított meg-

---

Hetvenedik évében újból az inkvizíció törvényszéke elé idézték; börtönbe vetették, s nézeteinek újabb visszavonását követelték tőle, megfenyegetvén őt az újból elszakadt eretnekekre kiszabott büntetéssel. Alá kellett írnia a következő megtagadási formulát: 'Én, *Galilei*, aki hetvenedik évemben személyesen megjelentem a törvényszék előtt, térdre borulva és szememet a szent evangéliumokra függesztve, amelyeket kezeimmel érintek, megtagadom és megátkozom becsületes szívvel és igaz hittel annak a tanításnak képtelenségét, hamisságát és eretnekségét, hogy a föld mozog 'stb. Micsoda látvány volt az, hogy egy tiszteletreméltó aggastyán, aki hosszú, a természet kutatásának szentelt élettel hírnévre tett szert, saját lelkiismeretének tanúsága ellenére térden állva esküvel megtagadja az igazságot, amelyet meggyőző erővel bebizonyított volt. Az inkvizíció ítélete örökös börtönre ítélte őt. Egy év múlva, a firenzei nagyherceg közbelépésére, szabadon bocsátották. — 1642-ben halt meg. Elvesztését meggyászolta Európa, amelyet munkái megvilágosítottak és az ítélet, amellyel egy gyűlölt törvényszék sújtott ilyen nagy férfiút, felháborított."

határozás. Ha az állam és az egyház lényeges egysége az alapelvek és az érzület igazságának az egysége, akkor éppoly lényeges, hogy ezzel az egységgel *különös egzisztenciára* jutott az a *különbség*, amelyet tudatuk formájában mutatnak. A keleti önkényuralomban megvan az egyház és állam ama gyakran kívánt egysége — de ezzel még nincs előttünk az állam, nincs előttünk az öntudatos, a szellemhez egyedül méltó alakulat, amelyben van jog, szabad erkölcsiség és szerves fejlődés. — Hogy továbbá az állam mint a szellemnek *magát tudó*, erkölcsi valósága létezéshez jusson, meg kell azt különböztetnünk a tekintély és a hit formájától. Ez a megkülönböztetés azonban csak akkor tűnik fel, ha az egyházi oldalon önmagában történik megoszlás. Csak így, a *különös* egyházakkal szemben, szerezte meg az állam a gondolat *általánosságát*, formájának elvét, és hozza egzisztenciára ezt az általánosságot. Hogy ezt felismerjük, tudnunk kell, nemcsak hogy mi az általánosság *magánvalósága szerint*, hanem azt is, mi az *egzisztenciája*. Így tehát korántsem áll, hogy az államra nézve szerencsétlenség lenne vagy lett volna az egyház különválása, hogy az állam *csak az egyház által* lehetett azzá, ami a rendeltetése: az öntudatos ésszerűség és erkölcsiség. Éppígy ez a különválás a legnagyobb szerencse, amely az egyházat és a gondolatot a maguk szabadsága és ésszerűsége érdekében érhette.

Függelék. Az állam valóságos, s valósága abban van, hogy az egésznek érdeke a különös célokká realizálódik. A valóság mindig az általánosság és különösség egysége, az általánosság elkülönböződött volta; a különösség önállónak tűnik, jóllehet csak az egész a hordozója és fenntartója. Ha ez az egység nincs meg valamiben, akkor ez nem *valóságos*, még ha *egzisztenciát* lehetne is föltenni. Rossz állam az olyan, amely egzisztál csupán, egy beteg test is egzisztál, de nincs igazi realitása. Egy levágott kéz még szintén olyan, mint egy kéz, s egzisztál, de anélkül, hogy valóságos volna. Az igazi valóság szükségszerűség: ami valóban van, magában szükségszerű. A szükségszerűség abban áll, hogy az egész a fogalmi különbségekre oszlik szét, s hogy ez a szétoszlott szilárd és kitartó meghatározottságot jelent, amely nem mozdulatlanul-szilárd, hanem a felbomlásban mindig létrehozza magát. A tökéletes

államhoz lényegileg hozzá tartozik a tudat, a gondolkodás; az állam tudja tehát, mit akar, s tudja mint valami gondoltat. Mivel a tudásnak mármost az államban van a székhelye, a tudományé is *itt* van, és nem az egyházban. Mindamellett újabban sokat beszéltek arról, hogy az államnak a vallásból kell erednie. Az állam a kifejlett szellem, s mozzanatait a tudat fényében láttatja: azáltal, hogy az, ami az eszmében rejlik, kilép a tárgyiasságba, az állam mint valami véges jelenik meg, s így a világiasság egy területének mutatkozik, míg a vallás a végtelenség egy birodalma. Az állam így az alárendeltnek tűnik, s mivel a véges nem állhat fenn magában, azért, úgy mondják, szüksége van az egyházra mint alapra. Mint végesnek állítólag nincs jogosultsága, és csak a vallás révén válik szentté és a végtelenhez tartozóvá. De a dolog e szemlélete csak nagyon egyoldalú. Az állam természetesen lényegileg világi és véges, különös céljai és különös hatalmai vannak, de az állam világi volta csak az egyik oldal, s csak a szellemtelen észrevevés számára csupán véges az állam. Mert az államnak van éltető lelke, s ez a meglelkesítő tényező a szubjektivitás, amely épp a különbségek teremtése, de másfelől a fenntartás az egységben. A vallás birodalmában is vannak különbségek és végességek. Isten, így szól a tanítás, hármasság: itt tehát három meghatározás van, s csak egységük a „lélek" [Geist]. Ha tehát konkrétan fogjuk fel az isteni szellemet, ez csak a különbségek által történik. Az isteni birodalomban tehát éppúgy előfordulnak végességek, mint a világiban; s egyoldalú nézet, hogy a világi szellem, azaz az állam, csak véges, mert a valóság nem ésszerűtlen. Rossz állam persze csak világi és véges, de az ésszerű állam végtelen magában. A második dolog, amit mondanak, az, hogy az államnak a vallásban kell találnia igazolását. Az eszme, a vallásban, szellem a lélek belsejében, de ugyanaz az eszme az, amely az államban világiságot ad magának, a tudásban és akarásban pedig létezésre és valóságra tesz szert. Ha mármost azt mondják, az államnak valláson kell alapulnia, ez azt jelentheti, a vallásnak ésszerűségen kell nyugodnia és belőle kell erednie. De ezt a tételt félre lehet érteni úgy is, hogy az emberek, akiknek szellemét megköti egy nem-szabad vallás, ezáltal a legalkalmasabbak az engedelmességre. A keresztény vallás

azonban a szabadság vallása. Ez persze ismét olyan fordulatot vehet, hogy a szabad vallás nem-szabaddá változik, mert babona fűződik hozzá. Ha ezzel mármost azt akarják mondani, hogy az egyéneknek azért van szükségük a vallásra, hogy kötött szellemüket az államban annál jobban lehessen elnyomni, akkor ez rossz értelme a tételnek. Ha azt akarják mondani, hogy az emberek legyenek tisztelettel az állam, ezen egész iránt, amelynek ágai ők, akkor persze ez legjobban az állam lényegébe való filozófiai betekintés által történik; de ennek híján oda vezethet a vallásos érzület is. Így lehetséges, hogy az állam rászorul a vallásra és a hitre. Lényegileg azonban az állam abban különbözik a vallástól, hogy amit követel, egy jogos kötelesség alakját veszi fel, s hogy közömbös, milyen lelkiállapotban teljesítik azt. A vallás területe ellenben a bensőség, s ahogyan az állam, ha vallási módon követelne, a bensőség jogát veszélyeztetné, úgy az egyház, amely az államhoz hasonlóan cselekszik, és büntetéseket ró ki, zsarnoki vallássá fajul. Egy harmadik, ezzel összefüggő különbség az, hogy a vallás tartalma beburkolt s az is marad, s így a kedély, érzés és képzet talaján van a helye. Ezen a talajon minden a szubjektivitás formájával bír, az állam ellenben megvalósítja magát, és meghatározásainak szilárd létezést ad. Ha mármost a vallásosság az államban úgy akarna érvényesülni, ahogyan megszokta a maga talaján, akkor feldöntené az állam szervezetét, mert az államban a különbségek szélességben egymáson kívül vannak: a vallásban ellenben mindig minden a totalitásra van vonatkoztatva. Ha mármost ez a totalitás az állam minden vonatkozását akarná megragadni, akkor fanatizmus volna; minden különösben az egészet akarná, még ha ez csak a különösnek elpusztítása árán volna is lehetséges, mert a fanatizmus nem egyéb mint a különös különbségek érvényesülésének megakadályozása. Ha így fejezzük ki magunkat: *„a jámboroknak ne adassék törvény"*, ez semmi egyéb, mint ama fanatizmus kifejezése. Mert a jámborság, amikor az állam helyébe lép, nem bírja el a meghatározottat és összezúzza. Ezzel összefügg éppígy az, amikor a jámborság a lelkiismeretnek, a bensőségnek engedi át a döntést, s nem *érvek* határozzák azt meg. Ez a bensőség nem fejlődik érvekké s nem ad magának számot.

Ha tehát a jámborság az állam valóságának akar számítani, akkor minden törvény halomra dőlt, és a szubjektív érzés a törvényhozó. Ez az érzés puszta önkény lehet, s hogy ez-e, azt csakis a cselekedetekből lehet felismerni: de amennyiben cselekedetek, parancsok lesznek, törvények alakját veszik fel, ami egyenesen ellentmond ama szubjektív érzésnek. Istent, aki ezen érzés tárgya, szintén meg lehetne tenni a meghatározó tényezővé, de isten az általános eszme, s ebben az érzésben a meghatározatlan, amely nem érlelődött odáig, hogy meghatározza azt, ami az államban mint kifejlett van előttünk. Épp az, hogy az államban minden szilárd és biztos, a bástya az önkénnyel és a pozitív vélekedéssel szemben. A vallásnak mint olyannak tehát nem szabad az uralkodó tényezőnek lennie.

271. §

A politikai alkotmány *először:* az állam szervezete és szerves életének folyamata *önmagára való vonatkozásban*, amelyben mozzanatait önmagán belül megkülönbözteti és a *fennállás*hoz kibontakoztatja.

Másodszor: az állam mint egyéniség *kizárólagos* egy, amely így viszonyban van *mások*kal, megkülönböztetését tehát *kifelé* fordítja, s e meghatározás szerint az önmagán belül fennálló különbségeit *eszmeiség*ükben tételezi.

Függelék. Ahogyan az ingerlékenység magában az élő szervezetben egyik irányban belső valami, a szervezethez mint olyanhoz tartozó, úgy itt is a külsőre való vonatkozás irány a bensőségre. A belső állam mint olyan a polgári hatalom, az irány kifelé a katonai hatalom, amely azonban az államban meghatározott oldal benne magában. Hogy mármost a két oldal egyensúlyban legyen, egyik fődolog az állam érzületében. Olykor a polgári hatalom egészen megszűnik és csak a katonai hatalmon nyugszik, mint a római császárok és a pretóriánusok idején, olykor, mint a modern időkben, a katonai hatalom csak a polgári hatalomból ered, amikor valamennyi polgár katonaköteles.

I. Belső alkotmány magában

272. §

Az alkotmány ésszerű, amennyiben az állam *a fogalom természete szerint különbözteti meg* magában és határozza meg tevékenységét, mégpedig úgy, hogy e *hatalmak mindegyike* az alkotmány *totalitása*, mert magában foglalja és tevékenységben tartja a többi mozzanatot, s mert e mozzanatok, mint a fogalom különbségének kifejezői, teljességgel megmaradnak a fogalom eszmeiségében, s csupán *egy egyéni* egészet alkotnak.

Újabban végtelenül sokat locsogtak alkotmányról és magáról az észről, a legüresebb locsogással pedig Németországban álltak a világ elé azok, akik meg vannak győződve, hogy ők, mindenki másnak és elsősorban a kormányoknak kizárásával, értenek ahhoz, mi az alkotmány, s elutasíthatatlan jogosultságuk szerintük abban van, hogy mindezen sekélyességeik alapja a vallás és a jámborság. Nem csoda, ha ennek a locsogásnak az a következménye volt, hogy okos emberek megutálták e szókat: ész, felvilágosodás, jog stb., s éppígy: alkotmány, szabadság, s az ember szinte szégyellne hozzászólni, ha politikai alkotmányról beszélnek. Ettől az utálattól azonban legalábbis azt a hatást remélhetjük, hogy általánosabbá lesz az a meggyőződés, hogy az ilyen tárgyak filozófiai *megismerése* nem származhat az okoskodásból, célokból, érvekből és hasznosságokból, még sokkal kevésbé a lélekből, a szeretetből és a lelkesedésből, hanem egyedül a fogalomból, s hogy azoknak, akik az istenit felfoghatatlannak és az igaznak megismerését haszontalan vállalkozásnak tekintik, tartózkodniuk kell a hozzászólástól. Amit lelkükből és emésztetlen beszéden vagy épületességen érzett lelkesedésükből merítenek, legalábbis nem tarthat igényt filozófiai figyelemre.

A forgalomban levő felfogások közül említeni kell azt, amely a 269. §-sal kapcsolatban az állam *hatalmainak szükségszerű megosztásáról* szól. Ezt a rendkívül fontos meghatározást, ha igazi értelmében veszik, joggal tekinthették volna a közszabadság biztosítékának. De erről a felfogásról épp azok nem tudnak vagy nem

akarnak tudni, akik azt hiszik, hogy lelkesedésből és szeretetből beszélnek; — mert épp benne rejlik az *ésszerű meghatározottság* mozzanata. A hatalmak megosztásának elve ugyanis a *különbség*nek, a *reális* ésszerűségnek lényeges mozzanatát tartalmazza. De az elvont értelem felfogása szerint benne rejlik részint az a hamis meghatározás, hogy ezek a hatalmak *teljesen önállóak* egymással szemben, részint az az egyoldalúság, hogy egymáshoz való viszonyukat valami negatívnak, kölcsönös *korlátozás*nak tekinti. Ebben a nézetben mindegyik ellenségesen áll a többiekkel szemben, mindegyik fél a többitől mint valami rossztól, s el van szánva, hogy szembehelyezkedik vele, s ezekből az ellensúlyokból általános egyensúlyt, de nem eleven egységet hoznak létre. Csakis a fogalom *önmeghatározása* magában, nem pedig valamilyen más célok és hasznosságok, tartalmazza a különböző hatalmak abszolút eredetét, egyedül miatta van az, hogy az államszervezet a magában ésszerű és az örök ész képmása. — Hogy a *fogalom*, s azután konkrétabb formában az eszme hogyan határozódnak meg önmagukból, s ezzel hogyan tételezik elvontan mozzanataikat, az általánosságot, különösséget és egyediséget, az megismerhető a logikából — persze nem a szokásos logikából. Általában a negatívumból kiindulni s a rossznak akarását és a bizalmatlanságot vele szemben megtenni elsőnek, s ebből az előföltevésből mármost ravasz módon kigondolni gátakat, amelyeknek, hogy hatékonyak legyenek, ugyancsak gátakra van szükségük magukkal szemben — ez jellemzi a gondolat szerint a *negatív értelmet* és az érzület szerint a csőcselék nézetét (lásd fentebb a 244. §-t). — A hatalmak, pl. ahogy elnevezték, a *végrehajtó* és a *törvényhozó* hatalom *önállóság*ával, miként ezt nagyban is láttuk, közvetlenül tételezve van az állam szétrombolása, vagy, amennyiben az állam lényegileg fenntartja magát, a harc, hogy az egyik hatalom maga alá gyűrje a másikat, ezáltal létrehozza az egységet, bármilyen jellegű is egyébként, s így egyedül megmentse a lényegest, az állam fennmaradását.

Függelék. Az államban nem szabad mást akarni, mint ami az ésszerűség kifejezése. Az állam az a világ, amelyet a szellem teremtett magának: ezért meghatározott magán- és magáértvaló menete van. Milyen gyakran beszélünk isten bölcsességéről a természet-

ben: de igazán nem szabad azt hinnünk, hogy a fizikai természet világa magasabb rendű, mint a szellem világa. Mert amilyen magasan áll a szellem a természet felett, olyan magasan áll az állam a fizikai élet felett. Az államot ezért mint valami földi-istenit kell tisztelnünk, s be kell látnunk, hogy ha nehéz felfogni a természetet, még végtelenül nehezebb felfogni az államot. Nagyon fontos, hogy újabb időkben határozott szemléleteket kaptunk az államról általában, hogy oly sokat beszéltek az alkotmányról és foglalkoztak az alkotmányok szerkesztésével. De ez még nem minden; szükséges, hogy egy ésszerű dologhoz járuljon a szemlélet ésszerűsége is, hogy az ember tudja, mi a lényeges, s hogy nem mindig a feltűnő a lényeges. Az állam hatalmait természetesen így meg kell különböztetni, de mindegyiknek önmagában egészet kell alkotnia és a többi mozzanatot magában kell tartalmaznia. Ha a hatalmak különböző működéséről van szó, nem szabad abba a roppant tévedésbe esni, hogy ezt úgy fogjuk fel, mintha mindegyik hatalom elvontan magában állna itt, minthogy a hatalmak, ellenkezőleg, csak mint a fogalom mozzanatai különbözők. Ha ellenben a különbségek elvontan magukban állnak fenn, akkor nyilvánvaló, hogy két önállóság nem alkothat egységet, de igenis harcot kell előidéznie; ez pedig vagy szétrombolja az egészet, vagy pedig az egységet erőszak hozza ismét helyre. Így a francia forradalomban majd a törvényhozó hatalom elnyelte az úgynevezett végrehajtó hatalmat, majd a végrehajtó hatalom elnyelte a törvényhozó hatalmat, s ízetlen dolog itt teszem a harmónia morális követelményét hangoztatni. Mert ha a dologban az érzést tekintjük döntőnek, akkor persze megkíméljük magunkat minden fáradságtól. Ám ha az erkölcsi érzés szükséges is, az mégsem magából határozhatja meg az állam hatalmait. A fontos tehát az, hogy mivel a hatalmak meghatározásai magánvalóan az egészet alkotják, az egzisztenciában is valamennyien az egész fogalmat teszik. Ha rendszerint három hatalomról beszélnek, a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalomról, akkor az első megfelel az általánosságnak, a második a különösségnek, de a bírói hatalom nem a harmadik mozzanata a fogalomnak, mert egyedisége kívül esik ama szférákon.

273. §

A politikai állam tehát a következő szubsztanciális különbségekre oszlik:

a) arra a hatalomra, amely meghatározza és megállapítja az általánost — ez a *törvényhozó* hatalom;

b) arra a hatalomra, amely a különös szférákat és egyes eseteket alárendeli az általánosnak — ez a *kormányzati* hatalom;

c) a szubjektivitás mint a végső akarati elhatározás hatalmára — ez a *fejedelmi hatalom.* Ebben a különböző hatalmak egyéni egységgé vannak összefoglalva, amely így csúcsa és kezdete az egésznek — az *alkotmányos monarchiá*nak.

Az állam kialakulása alkotmányos monarchiává az újabb világ műve, azé a világé, amelyben a szubsztanciális eszme a végtelen formát kapta. A világszellem ezen elmélyedésének *története* magában, vagy ami ugyanaz, ez a szabad kialakulás, amelyben az eszme kibocsátja magából mozzanatait — s csak az ő mozzanatai ezek — mint totalitásokat, s épp ezzel a fogalom eszmei egységében tartalmazza őket, s ebben áll a reális ésszerűség, — az erkölcsi élet ezen igazi alakulásának története az általános világtörténet tárgya.

Az alkotmányok régi felosztása *monarchiá*ra, *arisztokráciá*ra és *demokráciá*ra azon a *még osztatlan szubsztanciális egységen* alapszik, amely még nem jutott el *belső megkülönböztetéséhez* (kifejlett szervezethez magában) s ezzel a *mélység*hez és *konkrét ésszerűség*hez. A régi világ amaz álláspontja számára tehát ez a felosztás az igaz és helyes. Mert a különbség mint ama még szubsztanciális, magában való abszolút kibontakozáshoz nem érlelődött egység lényegileg *külső*, s először mint azoknak *számbeli* különbsége jelenik meg, akikben ama szubsztanciális egység állítólag immanens. Ezek a formák, amelyek ily módon különböző egészekhez tartoznak, az alkotmányos monarchiában mozzanatokká fokozódnak le; az uralkodó *egy* személy, a kormányzati hatalommal *néhányan* lépnek fel, s a törvényhozó hatalommal fellép a *sokaság* általában. De az ilyen pusztán mennyiségi különbségek, mint mondottuk, csak felszínesek, s nem adják meg a dolog fogalmát. Hasonlóképpen nem megfelelő, ha újabban annyit beszéltek a demokra-

tikus és az arisztokratikus elemről a *monarchiában;* mert az ezzel kapcsolatos meghatározások, épp amennyiben a *monarchiában* fordulnak elő, már nem demokratikusak és arisztokratikusak. — Vannak felfogások olyan alkotmányokról, ahol az államnak csak *absztraktuma* van előttünk, amely uralkodik és parancsol, s eldöntetlenül hagyják és közömbösnek tekintik, vajon *egy* vagy *több,* vagy *valamennyi* áll-e ennek az államnak az élén. — „Mindezek a formák", mondja *Fichte Természetjogában,* 1. rész. 196. l.; „hacsak van *eforátus*" (egy általa kitalált intézmény, amelynek rendeltetése, hogy ellensúlyozza a legfőbb hatalmat), „jogosak, s általános jogot hozhatnak létre és tarthatnak fenn az államban." Az ilyen nézet (valamint egy eforátus ama feltalálása is) az állam fogalmának előbb említett sekélyességéből származik. A társadalom egészen egyszerű állapotában e különbségek persze keveset vagy semmit sem jelentenek. Így pl. *Mózes* törvényhozása arra az esetre, ha a nép királyt kívánna, nem akar változtatni az intézményeken; csak a király számára fűzi hozzá azt a parancsot, hogy „ne legyen nagy lovassága, számos asszonya, sok aranya és ezüstje" (Mózes V. k. 17. 16 kk.). — Egyébként bizonyos értelemben persze azt lehet mondani, hogy az eszme számára is ama három forma (beleértve a *monarchikust* is, nevezetesen abban a korlátozott értelemben, amelyben azt az *arisztokratikus* és a *demokratikus* forma mellé állítják) közömbös, de ellentétes értelemben, mert együttesen nem felelnek meg az eszmének ésszerű fejlődésükben (272. §) s az eszme egyikükben sem érhetné el jogát és valóságát. Ezért is egészen henye kérdéssé lett, melyik a legjelesebb közöttük; — az ilyen formákról csak történeti szempontból lehet beszélni. — Egyébként ebben is, mint annyi másban el kell ismerni *Montesquieu* meglátásának mélységét e kormányformák elveinek híressé vált fejtegetésében, csakhogy ezt nem szabad félreérteni, hogy helyességét felismerjük. Mint ismeretes, a *demokrácia* elve szerinte az *erény:* mert valóban az ilyen alkotmány alapja az *érzület* mint az a csak szubsztanciális forma, amelyben a magán- és magáértvaló akarat ésszerűsége még létezik a demokráciában. De Montesquieu hozzáteszi, hogy *Anglia* a tizenhetedik században azt a szép színjátékot nyújtotta, hogy erőfeszítései egy demokrácia felállítására

tehetetlennek bizonyultak, minthogy a vezetőkben nem volt meg az erény. Hozzáteszi továbbá, hogy ha az erény eltűnik a köztársaságban, akkor a becsvágy úrrá lesz azokon, akiknek lelke erre képes, s a kapzsiság mindenkit hatalmába ejt; az állam ekkor általános zsákmánnyá lesz, s ereje csak néhány egyén hatalmában és valamennyinek szabadosságában van. Erre nézve meg kell jegyezni, hogy a társadalom kialakultabb állapotában, amikor a *különösség* hatalmai kifejlődnek és szabadok lesznek, az állam főinek erénye nem elegendő, s az ésszerű törvénynek egy más formájára van szükség, nemcsak az érzületére, hogy az egésznek meglegyen az ereje a maga összetartására és a kifejlett különösség erőinek megadhassa mind pozitív, mind negatív jogukat. Hasonlóképpen el kell hárítani azt a félreértést, mintha azzal, hogy a demokratikus köztársaságban az erény érzülete a szubsztanciális forma, a monarchiában ezt az érzületet nélkülözhetőnek vagy éppenséggel távollevőnek mondanánk, különösképpen pedig, mintha az erény és egy *tagolt* szervezetben *törvényileg meghatározott* tevékenység ellentétes és összeférhetetlen volna. — Az, hogy az *arisztokrácia* elve a *mérséklet*, magával hozza azt, hogy itt kezdődik a közhatalom és a magánérdek különválása. De ezek egyúttal közvetlenül érintkeznek egymással, úgyhogy az alkotmány magában készen áll arra, hogy közvetlenül a zsarnokság vagy az anarchia legkeményebb állapotává váljon (lásd a római történelmet) s megsemmisítse magát. — Abból hogy Montesquieu a *becsület*ben ismeri fel a *monarchia* elvét, már magától adódik, hogy ezen nem a patriarkális vagy antik monarchiát általában, sem pedig az objektív alkotmánnyá alakított monarchiát érti, hanem a *feudális monarchiát*, mégpedig amennyiben belső államjogának viszonyai egyének és testületek jogos magántulajdonává és kiváltságává szilárdultak. Mivel ebben az alkotmányban az állami élet kiváltságos személyiségen nyugszik, akinek tetszésétől függ nagy része annak, amit az állam fennmaradása érdekében tenni kell, azért e teljesítéseket nem *kötelességek*, hanem egyéni *felfogás* és *vélekedés* határozza meg, s így a kötelesség helyett csak a *becsület* tartja össze az államot.

Egy másik kérdés könnyen adódik itt: *ki csinálja az alkotmányt?* Ez a kérdés világosnak látszik, közelebbi vizsgálatra azonban

mindjárt értelmetlennek bizonyul. Felteszi ugyanis, hogy nincs alkotmány, hanem egyének atomisztikus tömege van együtt. Hogy egy tömeg hogyan juthat alkotmányhoz, önmaga vagy mások által, jóság, gondolat vagy erőszak által, azt reá kellene bízni, mert tömeggel a fogalom nem foglalkozik. — Ha pedig ama kérdés már feltételez egy meglevő alkotmányt, akkor a *csinálás* csak változtatást jelent, s egy alkotmány feltételezése közvetlenül maga tartalmazza azt, hogy a változtatás csak alkotmányos úton történhetik. — Általában azonban nagyon lényeges, hogy az alkotmányt, jóllehet az időben keletkezett, *ne* tekintsük valami *csináltnak*. Mert ellenkezőleg, az alkotmány épp a teljességgel magán- és magáértvaló, amely ezért az isteni és megmaradó, s fölötte áll a csinált dolgok szférájának.

Függelék. Az újabb világ elve általában a szubjektivitás szabadsága, az, hogy a szellemi totalitás minden lényeges mozzanata a jogához jutva fejlődik. Ebből az álláspontból kiindulva alig vethető fel az a henye kérdés, melyik forma jobb, a monarchia vagy a demokrácia. Csak azt lehet mondani, hogy mindazok az alkotmányformák egyoldalúak, amelyek nem bírják el magukban a szabad szubjektivitás elvét s nem tudnak megfelelni egy kifejlett észnek.

274. §

Mivel a szellem csak mint az valóságos, aminek tartja magát, s az állam mint egy nép szelleme egyúttal az a törvény, amely *áthatja valamennyi viszonyát*, polgárai erkölcsét és tudatát, azért egy bizonyos nép alkotmánya általában öntudatának jellegétől és fejlettségétől függ. Öntudatában gyökerezik szubjektív szabadsága, s ezzel az alkotmány valósága.

Az a gondolat, amely egy népnek *a priori* akarna — bár tartalma szerint többé vagy kevésbé ésszerű — alkotmányt adni, nem venné tekintetbe épp azt a mozzanatot, amelynél fogva az több lenne gondolati dolognál. Minden népnek ezért olyan alkotmánya van, amely neki megfelelő és neki való.

Függelék. Az államnak alkotmányában át kell hatnia minden viszonyt. Napóleon pl. a spanyoloknak *a priori* akart alkotmányt

adni, de ez elég rosszul sikerült. Mert egy alkotmány nem pusztán csinált valami: évszázadok munkája, az ésszerűnek eszméje és tudata, amennyire egy népben kifejlődött. Tehát semmiféle alkotmány sem pusztán szubjektumok alkotása. Amit Napóleon a spanyoloknak adott, ésszerűbb volt annál, amivel előbb rendelkeztek, s mégis visszautasították mint valami nekik idegent, mert még nem voltak elég műveltek hozzá. A nép kell hogy alkotmányát a maga jogának és állapotának érezze, különben ez az alkotmány meglehet ugyan külsőleg, de nincs jelentősége és nincs értéke. Egyesekben persze meglehet a szükséglet és a vágy egy jobb alkotmány után, de hogy az egész tömeget áthassa az ilyen képzet, az egészen más és csak később következik be. A moralitás, a bensőség elve, amely Szókratész nevéhez fűződik, szükségszerűen jött létre az ő korában, de hogy az általános öntudattá legyen, ahhoz idő kellett.

a) *A fejedelmi hatalom*

275. §

A fejedelmi hatalom maga a totalitás három mozzanatát tartalmazza (272. §), az alkotmány és a törvények *általánosságát*, a tanácskozást mint a *különös* vonatkozását az általánosra, s a végső *döntés* mozzanatát mint *önmeghatározás*t, amelybe visszamegy a többi és ahonnan a valóság kezdetét veszi. Ez az abszolút önmeghatározás a fejedelmi hatalomnak mint olyannak megkülönböztető elve, s ezt kell először kifejteni.

Függelék. Kezdjük a fejedelmi hatalommal, azaz az egyediség mozzanatával, mert ez tartalmazza az állam három mozzanatát mint totalitást. Az Én ugyanis egyszerre a legegyedibb és a legáltalánosabb. A természetben is mindenekelőtt egy egyedi van, de a realitás, a nem-eszmeiség, az egymásonkívüli nem a magánálvaló, hanem a különböző egyediségek egymás mellett állnak fenn. A szellemben viszont minden különböző csak mint eszmei és mint egység van. Az állam így mint szellemi valamennyi

mozzanatának kifejtése, de az egyediség egyúttal a lelkiség és az éltető elv, a szuverénitás, amely valamennyi különbséget tartalmazza.

276. §

1. A politikai állam alapmeghatározása a szubsztanciális egység mint mozzanatainak *eszmeisége*. Ebben az egységben *α)* az állam különös hatalmai és tevékenységei el is tűnnek, meg is maradnak; csak úgy maradnak meg, hogy jogosultságuk nem független, hanem egyedül olyan és oly messzemenő, mint az egésznek eszméjében meg van határozva; az egésznek hatalmából indulnak ki, s folyékony tagjai ennek az egésznek mint egyszerű mivoltuknak.

Függelék. A mozzanatok ezen eszmeiségével úgy vagyunk, mint az élettel a szerves testben: megvan minden pontban: csak *egy* élet van valamennyi pontban, s vele szemben nincs ellenállás. Tőle elválasztva minden pont halott. Ez valamennyi egyes rend, hatalom és testület eszmeisége is, bármennyire megvan bennük az ösztön a fennállásra és a magáértvaló létre. Úgy vagyunk vele, mint a gyomorral a szervezetben: az is magáértvalóan tételezi magát, de ugyanakkor megszüntetik és feláldozzák, s átmegy az egészbe.

277. §

β) Az állam különös ügyei és tevékenységei mint lényeges mozzanatai *az ő sajátjai*, s azokhoz az *egyének*hez, akik kezelik és végrehajtják őket, nem közvetlen személyiségük, hanem csak általános és objektív minőségük szerint vannak kötve. Ezért a különös személyiséggel mint olyannal külsőséges és esetleges módon kapcsolatosak. Az állami ügyek és hatalmak ezért nem lehetnek *magántulajdon*.

Függelék. Az állam működése egyénekhez van kötve: azonban nem természetes módjuk jogosítja fel őket az ügyek intézésére, hanem objektív minőségük. Képesség, ügyesség, jellem az egyén különösségéhez tartozik. Neveltnek és különös foglalkozásra képzettnek kell lennie. Innen van, hogy hivatalt nem lehet sem

eladni, sem örökölni. Franciaországban a parlamenti helyek azelőtt eladhatók voltak, az angol hadseregben a tiszti rangok bizonyos fokig még ma is azok, de ez összefüggött vagy még összefügg bizonyos államok középkori alkotmányával, amely most lassankint eltűnőben van.

278. §

Ez a két meghatározás, hogy az állam különös ügyei és hatalmai sem magukban, sem az egyének különös akaratában nem önállóak és szilárdak, hanem végső gyökerük az állam egységében mint egyszerű mivoltában van — alkotja az *állam szuverénitását.*

Ez a szuverénitás *befelé.* Van még egy másik oldala, a szuverénitás *kifelé.* Erre nézve l. alább. — A hajdani *feudális monarchiában* az állam kifelé szuverén volt ugyan, befelé azonban nemcsak teszem az uralkodó nem volt szuverén, hanem az állam sem. Egyrészt (vö. a Megjegyzést a 273. §-hoz) az állam és a polgári társadalom különös ügyei és hatalmai független testületek és közösségek hatáskörébe tartoztak, az egész tehát inkább aggregátum volt, semmint szervezet, másrészt egyének magántulajdona voltak, s így az, amit az egésznek érdekében tenni kellett, az egyének vélekedésétől és tetszésétől függött. — Az *idealizmus*, amely a szuverénitást alkotja, ugyanaz a meghatározás, amely szerint az állati szervezetben ennek úgynevezett *részei* nem részek, hanem tagok, szervi mozzanatok, elszigetelődésük és magukért való fennállásuk pedig a betegség. Ez ugyanaz az elv, amely az akarat elvont fogalmában (l. a Megjegyzést a köv. §-hoz) mint a magára vonatkozó negativitás és ezzel mint az *egyediséggé meghatározódó* általánosság fordult elő (7. §), amelyben minden különösség és meghatározottság meg van szüntetve, az abszolút önmagát meghatározó alap. Hogy ezt felfogjuk, általában tisztában kell lennünk annak fogalmával, mi a szubsztancia és a fogalom igazi szubjektivitása. — Mivel a szuverénitás valamennyi különös jogosultság eszmeisége, azért közel esik az a félreértés, amely nagyon közönséges is, hogy azt puszta hatalomnak és üres önkénynek tekintjük s a szuverénitást azonos jelentésűnek vesszük az önkényuralommal.

Ámde az önkényuralom általában a törvénytelenség állapotát jelenti, ahol a különös akarat mint olyan, akár egy egyeduralkodóé, akár egy népé (ochlokrácia) mint törvény, vagy helyesebben törvény helyett, érvényes. Ezzel szemben a szuverénitás épp a törvényes, alkotmányos állapotban a különös szférák és ügyek eszmeiségének mozzanata, hogy tudniillik egy ilyen szféra nem független, céljaiban és hatásmódjaiban önálló és csak magában elmélyedő valami, hanem ezekben a célokban és hatásmódokban az *egésznek céljától* meghatározott és függő (ezt a célt általában határozatlan kifejezéssel az *állam jólétének* nevezték). Ez az eszmeiség kétféle módon nyilvánul. — A *béke* állapotában a különös szférák és ügyek azt az utat járják, hogy elintézik különös ügyeiket és elérik céljaikat, s részben csak a dolog tudattalan *szükségszerűségének* módja az, amely szerint önzésük *átcsap* abba, hogy hozzájárulnak a kölcsönös fenntartáshoz és az egésznek fenntartásához (l. 183. §). Részben pedig valamilyen felső hatalom *direkt befolyása* az, amely folyton az egésznek céljához visszavezeti és eszerint korlátozza őket (l. Kormányzati hatalom 289. §), de kényszeríti is direkt teljesítésekre az egésznek fenntartása érdekében. A *szükség állapotában* azonban, legyen ez belső vagy külső, a szuverénitás az, amelynek egyszerű fogalmában egyesül az ott különös hatalmaiból álló szervezet, s amelyre rá van bízva az állam megmentése ezeknek az egyébként jogosult hatalmaknak feláldozásával. Amaz idealizmus ekkor jut sajátos valóságához (l. alább 321. §).

279. §

2. A szuverénitás, először csak ennek az eszmeiségnek *általános* gondolata, csak mint az önmagában bizonyos *szubjektivitás egzisztál*, s mint az akaratnak elvont, ennyiben alaptalan *önmeghatározása*, amelyben a döntés végső mozzanata rejlik. Ez az állam egyéni vonása mint olyan, s maga az állam csak ebben *egy*. A szubjektivitás azonban csak mint *szubjektum* van a maga igazságában, a személyiség csak mint *személy*, s a reális ésszerűséggé érett alkotmányban a fogalom három mozzanata mindegyikének megvan a *magáértvalóan valóságos*

különös alakja. Az egésznek ez az abszolút döntő mozzanata ennélfogva nem az egyéniség általában, hanem *egy* egyén, az *uralkodó*.

Egy tudomány immanens fejlődése, *egész tartalmának levezetése* az egyszerű *fogalom*ból (egyébként egy tudomány legalábbis nem érdemli meg a filozófiai tudomány nevét) azt a sajátos vonást mutatja, hogy egy és ugyanaz a fogalom, itt az akarat — amely kezdetben, mivel a kezdet elvont, — fenntartja magát, de megszilárdítja meghatározásait, mégpedig éppúgy csak önmaga által, s ily módon konkrét tartalmat nyer. Így a közvetlen jogban először elvont személyiség alapmozzanata az, amely a szubjektivitás különböző formáin át tovább alakult, s itt — az abszolút jogban, az államban, az akarat tökéletesen konkrét objektivitásában — *az állam személyisége, önmagában való bizonyossága*. Ez az utóbbi az, amely megszüntet minden különösséget egyszerű mivoltában, véget vet az érvek és ellenérvek mérlegelésének, amelyek között mindig lehet ingadozni, s az *én akarom* szóval meghozza a *döntést* s minden cselekedet és valóság megkezdését. — Továbbá azonban a személyiségnek és a szubjektivitásnak általában, mint végtelen magára vonatkozónak, *igazság*a, mégpedig legközelebbi közvetlen igazsága teljességgel csak mint személynek van, mint magáértvaló szubjektumnak, a magáértvaló pedig éppígy teljességgel *egy*. Az állam személyisége csak mint *személy* valóságos; ez az *uralkodó*. — A személyiség kifejezi a fogalmat mint olyant, a személy egyúttal a fogalom valóságát tartalmazza, s a fogalom csak ezzel a meghatározással *eszme*, igazság. — Úgynevezett *morális* személy, társadalom, község, család, bármilyen konkrét is magában, csak mint mozzanatot, elvontan tartalmazza a személyiséget; ez nem jutott bennük egzisztenciája igazságához. Az állam azonban épp az a totalitás, amelyben a fogalom mozzanatai saját igazságuk szerint megvalósulnak. — Mindezeket a meghatározásokat már külön és alakulataikban tárgyaltuk e mű egész folyamán. Itt azért ismételtük, mert különös alakulataikban könnyen elismerik ugyan, de épp ott nem ismernek rájuk és fogják fel, ahol igazi helyükön nem elszigetelten, hanem igazságuk szerint, mint az eszme *mozzanatai* fordulnak elő. — Az uralkodó fogalma azért a legnehezebb fogalom az okoskodás, azaz a reflektáló értelmi vizsgálódás szá-

mára, mert az okoskodás megáll az elszigetelt meghatározásoknál, s ezért is ezután csak érveket, véges szempontokat és érvekből való *levezetést* ismer. Így azután az uralkodó méltóságát úgy mutatja be, mint ami nemcsak a formája, hanem rendeltetése szerint is *levezetett* valami. Csakhogy az uralkodó fogalma épp az, hogy nem levezetett, hanem *teljességgel magából veszi kezdetét*. A legtalálóbb ezért az a felfogás, amely az uralkodó jogát isteni tekintélyre alapozottnak tekinti, mert ez a felfogás ama jog feltétlen jellegét tartalmazza. De ismeretes, milyen félreértések kapcsolódtak ehhez, s a filozófiai vizsgálódás feladata épp ennek az isteni jellegnek a megértése.

*Népszuverénitás*ról beszélhetünk abban az értelemben, hogy egy nép általában *kifelé* önálló, és saját államot alkot, mint pl. Nagybritannia népe; de Anglia, Skócia, Írország vagy Venezia, Genova, Ceylon stb. népe már nem szuverén nép, mióta nincsenek többé saját fejedelmeik vagy legfőbb kormányaik. — Így azt is mondhatjuk, hogy a *szuverénitás befelé* a *nép*ben lakozik, hacsak általában az *egész*ről beszélünk, egészen ahogy előbb (277, 278. §) mutattuk, hogy az *állam*ot illeti a szuverénitás. A közönséges értelem azonban, amelyben újabb időkben kezdtek népszuverénitásról beszélni, hogy a nép szuverénitását *szembeállítják az uralkodóban egzisztáló szuverénitással*. Ebben a szembeállításban a népszuverénitás azokhoz a zavaros gondolatokhoz tartozik, amelyek alapja a *nép sivár* képzete. *A* nép, uralkodója *nélkül*, és ami ezzel szükségszerűen és közvetlenül összefügg, az egésznek *tagolódása* nélkül, a formátlan tömeg, amely már nem állam és amelyet már nem illet meg *egyike sem* azoknak a meghatározásoknak, amelyek csak a *magában formált* egészben vannak meg — szuverénitás, kormány, bíróságok, hatóságok, rendek s mi egyéb. Azzal, hogy egy népben fellépnek ilyen, egy szervezetre, egy államéletre vonatkozó mozzanatok, megszűnik mint ez a határozatlan absztraktum, amelynek a pusztán általános felfogásban *nép* a neve. — Ha népszuverénitáson a *köztársaság* formáját, mégpedig határozottabban a demokrácia formáját értik (mert köztársaságon egyéb különböző empirikus keveredéseket értenek, amelyek nem is valók egy filozófiai elmélkedésbe), akkor egyrészt a szükségest

megmondtuk már fentebb (a Megjegyzésben a 273. §-hoz), másrészt az állam kifejtett eszméjével szemben az ilyen felfogásról már nem lehet szó. — Egy népben, amelyet nem képzelünk sem patriarkális *törzs*nek, sem abban a fejletlen állapotban, amelyben a demokrácia vagy az arisztokrácia formái lehetségesek (lásd a Megjegyzést ugyanott), sem egyébként önkényes és szervetlen állapotban, hanem amelyet mint magában fejlett, valóban szerves totalitást gondolunk; a szuverénitás az egésznek a személyisége, ez pedig a fogalmának megfelelő realitásban: *az uralkodó személye*.

Az előbb jelzett fokon, amelyen az alkotmányokat felosztották demokráciára, arisztokráciára és monarchiára, azon az álláspontón, amelyen a szubsztanciális egység még magában maradva, nem jutott még el végtelen megkülönböztetéséhez és magában való elmélyedéséhez, a *végső, önmagát meghatározó akarati elhatározás* mozzanata nem lép ki magáértvalóan az állam *immanens* szerves mozzanataként *sajátságos valóság*ba. Mindig kell ugyan azokban a kevésbé kifejlett államalakulatokban is lennie egy egyéni csúcsnak magában, vagy úgy, ahogyan az odatartozó monarchiákban, vagy az arisztokráciákban, különösen pedig a demokráciákban az államférfiakban, hadvezérekben támadnak esetlegesen és a *körülmények különös* szükségletének megfelelően; mert minden cselekmény és valóság kezdetében és végrehajtásában egy vezető határozott egysége a döntő. De a hatalmak szilárd maradó egységébe zárva a döntés ilyen szubjektivitásának egyrészt keletkezése és megjelenése tekintetében esetlegesnek, másrészt általában alárendeltnek kell lennie. Az ilyen vezetők hatalma feltételektől függött, ennélfogva csakis ezeken túl történhetett a zavartalan, tiszta döntés egy kívülről határozó *fátum* alakjában. E döntésnek az eszme mozzanataként kellett egzisztenciába lépnie, de úgy, hogy az emberi szabadságon és körén kívül gyökerezett, amelyet az állam fog át. Itt van az eredete annak a szükségletnek, hogy az emberek *orákulumok*ból, a *démon*ból (*Szókratésznál*), az állatok beleiből, a madarak falásából és röptéből stb. merítsék a *végső döntést* az állam nagy ügyeiben és fontos mozzanatai dolgában. Az emberek még nem voltak elég erősek ahhoz, hogy az emberi léten *belül* lássák meg ezt a döntést, mert még nem ragadták meg

az öntudat mélységét és még nem jutottak el a szubsztanciális egység osztatlanságából e magáértvaló léthez. — *Szókratész démonáb*an (vö. fent 138. §) kezdetét láthatjuk annak, hogy az akarat, amely azelőtt önmagán *túl* helyezte magát, magába helyeződött, és megismerte magát önmagán belül — a *magát tudó*, tehát az igazi szabadság kezdete. Az eszme e reális szabadsága épp az, hogy az ésszerűség minden mozzanatának megadja saját, jelenvaló, *öntudatos* valóságát, s ez a szabadság az, amely egy tudat funkciójának így megadja a végső, önmagát meghatározó bizonyosságot, az akarat fogalmának e tetőpontját. E végső önmeghatározás azonban csak annyiban eshetik az emberi szabadság szférájába, hogy helyzete a *magáértvalóan elkülönült, minden különváláson és feltételen* fölül emelkedő tetőponté; mert csak így valóságos a fogalma szerint.

Függelék. Az állam szervezetével, azaz itt az alkotmányos monarchiával kapcsolatban nem szabad, hogy egyéb legyen előttünk, mint az eszmének magában való szükségszerűsége: minden más szempontnak el kell tűnnie. Az államot úgy kell tekinteni, mint egy nagy architektonikus épületet, mint az ész hieroglifáját, amely a valóságban tárul elénk. Mindazt, tehát, ami csupán a hasznosságra, külsőségre stb. vonatkozik, ki kell zárni a filozófiai tárgyalásból. Azt mármost, hogy az állam az önmagát meghatározó és tökéletesen önálló szuverén akarat, a végső önelhatározás, könnyen fogja fel a képzelet. A nehezebb dolog az, hogy ezt az *én akarom*-ot mint személyt kell felfogni. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy az uralkodónak szabad önkényesen cselekednie; ellenkezőleg, hozzá van kötve a tanácskozások konkrét tartalmához, s ha az alkotmány szilárd, gyakran nincsen más teendője, csak nevét kell aláírnia. De ez a *név* fontos: ez az a tetőpont, amelyen nem lehet túlmenni. Azt lehetne mondani, szerves tagolódás van már Athén szép demokráciájában, de mindjárt azt látjuk, hogy a görögök a végső döntést egészen külső jelenségekből vették, az orákulumokból, az áldozati állatok beleiből, a madarak röptéből, s hogy úgy viselkedtek a természettel, mint oly hatalommal szemben, amely hirdeti és kimondja azt, ami jó az embereknek. Az öntudat ebben a korban még nem jutott el a szubjektivitás

absztrakciójához, még nem jutott el ahhoz, hogy az eldöntendő dologra nézve magának az embernek kell kimondania: akarom. Ez az „akarom" a nagy különbség a régi és a modern világ között, s így kell hogy az állam nagy épületében legyen sajátos egzisztenciája. Ezt a meghatározást azonban, sajnos, csak külsőnek és önkényesnek tekintik.

280. §

3. Az államakarat e végső mivolta ebben az absztrakciójában egyszerű, s ezért *közvetlen* egyediség. Magában a fogalmában gyökerezik így a *természetesség* meghatározása. Az uralkodó ennélfogva lényegileg *ez* az egyén, elvonatkoztatva minden más tartalomtól, s ez az egyén közvetlen természetes módon, természetes *születése* által van az uralkodó méltóságára meghatározva.

Ez az átmenet a tiszta önmeghatározás fogalmától a lét közvetlenségébe és ezzel a természetességbe tisztán spekulatív természetű, megismerése tehát a logikai filozófiára tartozik. Egyébként egészben ez ugyanaz az átmenet, amely mint az akarat természete általában ismeretes, s az a folyamat, amellyel egy tartalmat a szubjektivitásból (mint elképzelt célt) a létezésre fordítunk át (8. §). De a sajátos formája az eszmének és annak az átmenetnek, amelyet itt vizsgálunk, az akarat tiszta önmeghatározásának (magának az egyszerű fogalomnak) *közvetlen átcsapása* egy *ez*-be és természetes létezésbe, anélkül hogy ezt *különös* tartalom (cél a cselekvésben) közvetítené. — Isten létének úgynevezett *ontológiai bizonyítás*ában az abszolút fogalomnak ugyanazt az átcsapását látjuk a létbe. Ez alkotta az eszme mélységét az újabb korban, legújabban azonban ezt *felfoghatatlan*nak mondották — ezzel pedig, mivel csak a fogalom és a létezés egysége (23. §) az igazság, lemondtak az *igazság* megismeréséről. Mivel az értelem tudata nem foglalja magában ezt az egységet és megáll az igazság két mozzanatának *szétválasztásánál*, e tárggyal kapcsolatban talán még elismer *hit*et amaz egységben. De mivel az uralkodó képzetét egészen a közönséges tudat körébe tartozónak tekintik, azért az értelem annál is

inkább megáll elválasztásánál és okoskodó értelmességének ebből folyó eredményeinél, s azután tagadja, hogy a végső döntés mozzanata az államban *magán- és magáértvalósága szerint* (azaz az észfogalomban) a közvetlen természetességgel kapcsolatos. Ebből következik először is, hogy ez a kapcsolat *esetleges*, továbbá — mivel azt állítják, hogy ama mozzanatok abszolút különbsége az ésszerű — hogy az ilyen kapcsolat ésszerűtlen, úgyhogy ehhez fűződnek azután a többi, az állam eszméjét felbomlasztó következmények.

Függelék. Ha az uralkodóval szemben gyakran azt állítják, hogy általa az esetlegességtől függ, hogyan mennek az állam dolgai, mert hiszen az uralkodó lehet rossz természetű, talán nem érdemes arra, hogy az állam élén álljon, s értelmetlen dolog, hogy ilyen állapot mint ésszerű létezzék: akkor itt épp az az előföltevés semmis, hogy a jellem különösségén múlik valami. Az állam tökéletes szervezetében csak a formális döntés betetőzése fontos, s uralkodónak csak olyan ember kell, aki „igen"-t mond és a pontot teszi fel az *i*-re; mert a tetőpontnak olyannak kell lennie, hogy a jellem különösségének nincs jelentősége. Ami az uralkodónak még e végső döntésén fölül sajátja, olyasmi, ami a partikularitás körébe tartozik, ettől pedig nem függhet semmi. Lehetnek ugyan állapotok, amelyekben ez a partikularitás egyedül lép fel, de akkor az állam még nem teljesen kifejlett, vagy nem helyesen felépített állam. Jól elrendezett monarchiában csakis a törvényt illeti az objektív oldal; amit az uralkodónak hozzá kell tennie, csak a szubjektív *„én akarom"*.

281. §

Mind a két mozzanat, osztatlan egységében, az akarat végső alap nélküli mivolta és vele az éppoly alap nélküli egzisztencia mint a *természet*re bízott meghatározás, — ez az eszméje valaminek, amire *nem hat ki* az önkény, alkotja az uralkodó *felségét*. Ebben az egységben gyökerezik az állam *valóságos egysége*. Ezt csak az ő belső és *külső közvetlensége* menti meg attól a lehetőségtől, hogy lehúzzák a *külö-*

nösségnek, önkényének, céljainak és nézeteinek szférájába, menti meg a pártoknak a trónért való harcától s az államhatalom gyengítésétől és szétzúzásától.

Születési és öröklési jog a *legitimitás* alapja — oly alap, amely nem pusztán pozitív jogé, hanem benne rejlik egyúttal az eszmében. — Hogy a pontosan meghatározott trónöröklés, azaz a természetes trónutódlás a trónváltozáskor elejét veszi a pártok harcának, olyan szempont, amelyet joggal régóta érvényesítettek az öröklés elve javára. Ez a szempont azonban csak következmény, s ha *alappá* tesszük, az okoskodás szférájába húzza le a felséget, s ezt, bár jellege ez az alapnélküli közvetlenség és e végső magábanvaló lét, nem az államnak benne immanens eszméjére alapítja, hanem valamire, ami *rajta kívül* van, egy tőle különböző gondolatra, teszem az *állam vagy a nép* jólétére. Az ilyen meghatározásból levezethető ugyan középfogalmak által az örökölhetőség. De ez a meghatározás lehetővé tesz más középfogalmakat és ezzel más következményeket is, — s csak nagyon is ismeretes, milyen következtetéseket vontak le a nép ez *üdvéből* (*salut du peuple*). — Ezért is *csak* a filozófiának *szabad* az uralkodó felségét gondolkodva szemlélnie, mert a vizsgálódásnak minden más módja, mint a végtelen, önmagában megalapozott eszme spekulatív vizsgálata, önmagában szünteti meg a felség természetét. — A *választó birodalom* könnyen a *legtermészetesebb* képzetnek tűnik, azaz a legközelebb esik a gondolat sekélyességéhez; mivel — így érvelnek — a nép ügye és érdeke az, amiről az uralkodónak gondoskodnia kell, azért a nép választására is kell bízni, kit akar megbízni a jólétéről való gondoskodással, s csak e megbízásból ered a jog az uralkodáshoz. Ez a nézet, miként a felfogások az uralkodóról mint legfőbb állami hivatalnokról, az uralkodó és a nép között fennálló szerződési viszonyról stb. kiindul az akaratból mint a *sokak tetszéséből*, vélekedéséből és önkényéből, — oly meghatározásból, amely — mint rég rámutattak, a polgári társadalomban elsőnek számít, vagy helyesebben csak akar számítani, de nem elve a családnak, még kevésbé az államnak, s általában szembenáll az erkölcsiség eszméjével. — A választó birodalom, ellenkezőleg, a legrosszabb intézmény; kitűnik ez már az okoskodás számára

a *következmények*ből, amelyek egyébként számára csak mint valami *lehetséges* és *valószínű* jelennek meg, valójában azonban lényegileg ebben az intézményben gyökereznek. Az alkotmány ugyanis egy választó birodalomban ama viszony természeténél fogva, hogy benne a *partikuláris* akarat a végső döntő tényezővé lett, *választó kapitulációvá* lesz, azaz az államhatalmat a különös akarat diszkréciójára bízzák. Ennek következménye a különös államhatalmak átváltozása magántulajdonná, az állam szuverénitásának gyengítése és elvesztése, s ezzel belső felbomlása és kívülről való összezúzása.

Függelék. Ha az uralkodó eszméjét meg akarjuk ragadni, nem elégedhetünk meg azzal, hogy azt mondjuk: isten akaratából vannak a királyok, mert isten csinált mindent, a legrosszabbat is. A haszon szempontjából sem jutunk messzire, s mindig újra hátrányokat lehet felmutatni. Éppoly keveset segít, ha az uralkodót mint pozitív jogot tekintik. Hogy tulajdonom van, az szükségszerű, de ez a különös birtok véletlen, s ilyennek tűnik a jog is, hogy egynek az élen kell állnia, ha azt elvontnak és pozitívnak tekintjük. De ez a jog mint érzett szükséglet és mint a dolog szükséglete teljességgel jelen van. Az uralkodók nem tűnnek ki éppen testi erejükkel vagy szellemükkel, s mégis milliók engedik, hogy uralkodjanak fölöttük. Ha mármost azt mondják, hogy az emberek a saját érdekeik, céljaik, szándékaik ellenére engedik, hogy uralkodjanak fölöttük, ez képtelenség, mert az emberek nem ilyen ostobák: szükségletük, az eszme belső hatalma az, amely még látszólagos tudatuk ellenére is erre kényszeríti és ebben a viszonyban fenntartja őket. Ha így az uralkodó mint az alkotmány csúcsa és része lép fel, akkor azt kell mondanunk, hogy egy meghódított nép az alkotmányban nem azonos a fejedelemmel. Ha egy a háborúban meghódított tartományban fölkelés történik, ez más valami, mint lázadás egy jól megszervezett államban. A meghódítottak nem a fejedelmük ellen kelnek föl, nem követnek el felségsértést, mert nincsenek az úrral az eszme összefüggésében, nincsenek az alkotmány belső szükségszerűségében: csak szerződés van előttünk, nem államkötelék. *Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître* — felelte Napóleon az erfurti képviselőknek.[102]

282. §

Az uralkodó szuverénitásából folyik a bűntetteseknek való *megkegyelmezés joga*, mert csak a szuverénitást illeti meg a szellem hatalmának megvalósítása, hogy a megtörténtet meg nem történtté tegye, s megbocsátásban és feledésben megsemmisítse a bűntettet.

A megkegyelmezési jog a szellem felségének egyik legfőbb elismerése. — Ez a jog egyébként a magasabb szféra meghatározásainak egy előző szférára való alkalmazásaihoz vagy reflexeihez tartozik. — Az efféle alkalmazások azonban abba a különös tudományba valók, amelynek empirikus terjedelmében kell foglalkoznia tárgyával (vö. a 270. §-hoz írt lapalji jegyzettel). — Az ilyen alkalmazásokhoz tartozik az is, hogy az államnak általában, vagy a fejedelem szuverénitásának, felségének és személyiségének megsértését a bűntett fogalmának rendeljék alá, amely előbb (95—102. §) fordult elő. Ezeket mint *legfőbb* bűntetteket kell kezelni, amelyek különös eljárásmódot igényelnek stb.

Függelék. A megkegyelmezés a büntetés elengedése, ez azonban nem szünteti meg a jogot. Ez, ellenkezőleg, megmarad, s aki kegyelmet kapott, bűntettes csakúgy, mint azelőtt; a kegyelem nem jelenti azt, hogy nem követett el bűntettet. A büntetés e megszüntetése megtörténhet a vallás által, mert a történést a szellem a szellemben meg nem történtté teheti. Amennyiben azonban ezt a világban hajtják végre, helye csak a felségben van s csak az alap nélküli döntést illetheti meg.

283. §

A *második* mozzanat, amelyet a fejedelmi hatalom tartalmaz, a *különösség* mozzanata, vagyis a meghatározott tartalomé és az általánosnak való alárendeléséé. Amennyiben különös egzisztenciát kap, vannak legfőbb tanácsok és egyének, amelyek az előforduló államügyeknek vagy a tényleges szükségletekből szükségessé váló törvényes meghatározásoknak tartalmát, *objektív* szempontjaikkal, döntő érveikkel, a rájuk vonatkozó törvényekkel, körülményekkel stb.

döntés végett az uralkodó elé terjesztik. Az *egyének*, akik ezzel foglalkoznak, közvetlenül érintkeznek az uralkodó személyével; kiválasztásuk és elbocsátásuk az ő korlátlan tetszésétől függ.

284. §

Egyedül a döntés *objektív* oldaláért, a tartalom és a körülmények ismeretéért, a törvényes és a döntést befolyásoló más érvekért lehet az embereket *felelősségre* vonni, azaz csak ezekre nézve lehetséges az objektivitás bizonyítása, s ezért oly tanács jogkörébe eshetnek, amely különbözik az uralkodónak mint olyannak személyes akaratától. Ennélfogva csakis ezek a tanácsok vagy egyének vonhatók felelősségre: az uralkodó tulajdonképpeni felsége azonban mint a végső döntő szubjektivitás fölötte áll minden felelősségnek a kormány cselekedeteiért.

285. §

A fejedelmi hatalom *harmadik* mozzanata a magán- és magáértvaló általánosra vonatkozik, amely szubjektív tekintetben az *uralkodó lelkiismeretében*, objektív tekintetben az *alkotmány egészében* és a *törvényekben* áll. A fejedelmi hatalom ennyiben feltételezi a többi mozzanatot, ahogyan ezek mindegyike feltételezi a fejedelmi hatalmat.

286. §

A fejedelmi hatalomnak, a jogos utódlás szerinti trónöröklésnek stb. *objektív biztosítéka* abban van, hogy ahogyan ennek a szférának megvan a valósága, amely különbözik a többi, az ész által meghatározott mozzanatoktól, éppúgy a többieknek is magáértvalóan megvannak a sajátos jogaik és kötelességeik, rendeltetésük szerint. Minden tag, amennyiben magáértvalóan fenntartja magát, épp ezzel az ésszerű szervezetben fenntartja a többit is sajátosságában.

A történelem egyik későbbi eredménye, hogy kidolgozta a monarchikus alkotmányt az elsőszülöttség szerint pontosan meghatározott trónöröklésre vonatkozóan. Ezzel visszatért a patriarkális elvhez, amelyből történetileg kiindult, de abban a magasabb meghatározásban, hogy a fejedelem egy szervesen fejlődött állam abszolút tetőpontja. A történelemnek ez az egyik későbbi eredménye a legfontosabb a közszabadságra és az ésszerű alkotmányra nézve, jóllehet, mint előbb említettük,[103] gyakran a legkevésbé értik meg, bár tiszteletben tartják. A hajdani tiszta feudális monarchiák és önkényuralmak története ezért azt mutatja, hogy lázadások, fejedelmi erőszakosságok, belső háborúk, fejedelmi egyének és dinasztiák bukása, s a belőlük eredő belső és külső, általános dúlás és pusztítás váltják fel egymást. Ennek oka pedig az, hogy az ilyen állapotban az államügyek elosztása — mivel az egyes részeket vazallusokra, pasákra stb. bízzák — csak mechanikus: a különbség köztük nem a rendeltetésé és formáé, hanem a nagyobb vagy kisebb erőszaké. Így minden rész azzal, hogy fenntartja magát, *csak magát* tartja fenn és hozza létre, s nem egyúttal a többi részt is, s független önállóságához valamennyi mozzanatot teljesen önmagában bírja. A szerves viszonyban, amelyben tagok s nem részek viszonylanak egymáshoz, minden egyes tag, kitöltvén *saját* szféráját, fenntartja a többi tagot is; mindegyiknek, amikor *saját* önfenntartásáról gondoskodik, éppígy a *többi* tag fenntartása is szubsztanciális célja és eredménye. A kérdéses garanciák, akár a trónöröklés szilárdságáról, a fejedelmi hatalomról általában, vagy igazságosságról, közszabadságról stb. van szó, *intézmények* által való biztosítások. *Szubjektív* garanciáknak tekinthetők a nép szeretete, a jellem, az eskü, a hatalom stb. De ha *alkotmány*ról beszélünk, akkor csak *objektív* garanciák jöhetnek szóba: intézmények, azaz szervesen összefüggő és egymást kölcsönösen feltételező mozzanatok. Így a közszabadság általában és a trón örökölhetősége kölcsönös garanciái egymásnak, s abszolút összefüggésben állnak egymással, mert a közszabadság az ésszerű alkotmány, s a fejedelmi hatalom örökölhetősége, mint megmutattuk,[104] az e hatalom fogalmában rejlő mozzanat.

b) *A kormányzati hatalom*

287. §

A döntéstől meg kell különböztetni a fejedelmi döntések végrehajtását és alkalmazását, általában továbbvitelét és fenntartását a már eldöntöttnek, a meglevő törvényeknek, berendezéseknek, közös célokat szolgáló intézményeknek és hasonlóknak. Az *alárendelés*nek ezt a tevékenységét általában magában foglalja a *kormányzati hatalom*, amelyhez tartozik a *bírói* és *rendőri* hatalom is. Ezek közvetlenebbül vonatkoznak a polgári társadalom különös ügyeire, s az általános érdeket érvényesítik ezekben a célokban.

288. §

A közös *különös* érdekek a polgári társadalom körébe esnek, és magának az államnak magán- és magáértvaló általános érdekén kívül fekszenek (256 §), s igazgatásukat a községek s különböző foglalkozások és rendek testületei (251. §) s hatóságaik, előljáróik, ügyintézőik és hasonlók látják el. Az ügyek, amelyekről gondoskodnak, egyfelől e *különös* szférák *magántulajdona* és *érdeke*, s ebből a szempontból tekintélyük szintén a rendbéli társak és a polgárok bizalmán alapszik. Másfelől kell, hogy ezek a körök az állam magasabb érdekeinek legyenek alárendelve. Így ezen állások betöltésénél általában két tényező érvényesül: az érdekeltek közösen választanak, s a választást magasabb helyen kell jóváhagyni.

289. §

Az *általános államérdek*nek és a *törvényesnek fenntartása* e különös jogokban s ezek visszavezetése az államérdekre gondoskodást követel a kormányhatalom képviselői, a végrehajtó *állami tisztviselők* és a magasabb tanácsadó s ennyiben bizottságokban megszervezett hatóságok által, amelyek a legmagasabb, az uralkodóval érintkező csúcsokban futnak össze.

Ahogyan a polgári társadalom az egyéni magánérdek küzdőtere, ahol mindenki harcol mindenki ellen, úgy honos itt a magánérdeknek a közös különös ügyekkel való konfliktusa, s ez amazzal együtt beleütközik az állam magasabb szempontjaiba és rendelkezéseibe. A testületi szellem, amely a különös szférák jogosultságában jön létre, önmagában átcsap egyúttal az állam szellemébe, mivel az államban látja az eszközt a különös célok fenntartásához. Ez a titka a polgárok hazafiasságának abból a szempontból, hogy az államot tudják szubsztanciájuknak, mert fenntartja különös érdekszféráikat, ezek jogosultságát, tekintélyüket és jólétüket. A testületi szellem *közvetlenül* tartalmazza *a különösnek belegyökerezését az általánosba;* ezért benne van az a mélység és erő, amely az államnak az *érzület*ben sajátja.

A testületi ügyek igazgatása saját előljáróik által gyakran ügyetlen lesz, mert ismerik és maguk előtt látják ugyan sajátos érdekeiket és ügyeiket, de kevésbé tökéletesen ismerik a távolabbi feltételek összefüggését és az általános szempontokat. Ezenkívül közrehatnak további körülmények is, pl. az előljárók magánérintkezése és egyéb egyenlősége úgynevezett alárendeltjeikkel, többféle függőségük stb. Ezt a sajátos szférát azonban úgy lehet tekinteni, hogy a *formális szabadság* mozzanatára tartozik, ahol az ember saját megismerése, elhatározása és végrehajtása, valamint a kis szenvedélyek és képzelgések találnak tág játékteret. Ez annál inkább lehetséges, minél kevésbé fontos az állam általános érdeke szempontjából annak az ügynek a tartalma, amelyet ezáltal elrontanak, kevésbé jól, fáradságosabban stb. gondoznak, s minél inkább az ilyen csekély ügy fáradságos vagy dőre gondozása egyenes arányban van az önelégültséggel és önhittséggel, amelyet belőle merítenek.

290. §

A kormányzás ügyeihez tartozik a *munkamegosztás* is (198. §). A hatóságok *szervezet*ének ennyiben az a formális, de nehéz feladata van, hogy a polgári életet konkrét módon alulról kormányozza,

ahol az *konkrét*: hogy azonban ezt a teendőt *elvont* ágaira ossza, amelyeket sajátos hatóságuk mint különböző középpontokat kezelnek; s hogy ezek működése lefelé, csakúgy mint a legfőbb végrehajtó hatalomban, ismét összefusson konkrét áttekintésbe.

Függelék. A legfőbb pont, amely a kormányzói hatalomnál fontos, az ügyek megosztása: ennek az általánosból a különösbe és egyedibe való átmenettel van dolga, és teendőit a különböző ágak szerint kell szétválasztani. A nehézség azonban abban van, hogy fölfelé és lefelé ismét találkoznak is. Mert rendőri hatalom és bírói hatalom pl. széjjelfutnak ugyan, de valamilyen ügyben mégis újra összejönnek. Az itt alkalmazott kiút gyakran abban van, hogy kineveznek államkancellárokat, miniszterelnököket, miniszteri tanácsosokat, hogy a felső vezetés egyszerűbbé váljék. Ezzel szemben minden ismét felülről és a miniszteri hatalomtól indulhat ki, és az ügyek, ahogy mondani szokták, centralizáltak lehetnek. Kapcsolatos ezzel a legnagyobb könnyedség, gyorsaság, hatékonyság abban, aminek az általános államérdekért történnie kell. Ezt a kormányzást a francia forradalom vezette be. Napóleon dolgozta ki, s ma is fennáll Franciaországban. Ellenben hiányzanak Franciaországban a testületek és községek, vagyis azok a körök, ahol a különös és általános érdekek találkoznak. A középkorban persze ezek a körök túl nagy önállóságot nyertek, államok voltak az államban, s kemény módon mint magukban fennálló testületek viselkedtek; de ha ennek nem is kell így történnie, mégis szabad azt mondani, hogy a községekben rejlik az állam tulajdonképpeni ereje. Itt a végrehajtó hatalom jogos igényekre talál, amelyeket tiszteletben kell tartania, s amennyiben a közigazgatás csak előmozdíthatja az ilyen érdekeket, de ellenőriznie is kell őket, az egyén megtalálja a védelmet jogainak gyakorlására, s így partikuláris érdeke fűződik az egésznek fenntartásához. Némi idő óta mindig felülről szerveztek, s ez a szervezés volt a fő törekvés, de az egésznek alsó, tömegszerű részét könnyen többé vagy kevésbé szervezetlenül hagyták. Pedig rendkívül fontos, hogy szervessé váljék, mert csak így erő, hatalom, különben halmaz csupán, szétforgácsolt atomok tömege. A jogos hatalom csak a különös szférák szerves állapotában létezik.

291. §

A kormányzati ügyek *objektív* természetűek, magukban szubsztanciájuk szerint már döntés eredményei (287. §), s *egyének* hajtják végre és valósítják meg őket. A kettő között nincs közvetlen természetes kapcsolat; az egyéneket tehát erre nem a természetes személyiség és a születés határozza meg. Az objektív mozzanat, amely őket arra meghatározza képességük ismerete és bizonyítéka. Ez a bizonyíték biztosítja az államnak, hogy szükséglete kielégítést nyer, s mivel az az egyetlen feltétel, egyúttal minden polgár számára biztosítja a lehetőséget arra, hogy az általános rendnek szentelje magát.

292. §

Mivel itt az objektív nem a zsenialitásban van (mint pl. a művészetben), azért szükségszerűen meghatározatlanul *többen* vannak, akiknek a jelessége nem olyasmi, ami abszolút módon meghatározható. A szubjektív oldala annak, hogy több közül *ezt* az egyént választják és nevezik ki egy állásra s hatalmazzák fel a közügyek vezetésére, ez az összekapcsolása az egyénnek és a hivatalnak mint két oldalnak, amely magában mindig esetleges egymással szemben, a fejedelmi hatalmat mint a döntő és szuverén államhatalmat illeti.

293. §

A különös államügyek, amelyeket a monarchia átad a hatóságoknak, egy részét alkotják az uralkodóban lakozó szuverénitás *objektív* oldalának. Meghatározott *különbségük*et éppúgy megadja a dolog természete. S ahogyan a hatóságok tevékenysége kötelességteljesítés, hivataluk is az esetlegességből merített jog.

294. §

Az egyén, akit a szuverén aktus (292. §) egy hivatali álláshoz köt, rá van utalva kötelességteljesítésére, viszonyának szubsztanciális mozzanatára, mint a kapcsolat feltételére. E kapcsolatban találja meg

e szubsztanciális viszony *következményeként* megélhetését és különös érdekeinek biztosított kielégítését (264. §) s azt, hogy külső helyzete és hivatali tevékenysége mentes egyéb szubjektív függőségtől és befolyástól.

Az állam nem számít önkényes, tetszés szerinti teljesítményekre (pl. kóbor lovagok által gyakorolt jogszolgáltatásra), éppen mert tetszésszerintiek és önkényesek, s maguknak tartják fenn a teljesítmények végrehajtását szubjektív szempontok szerint, csakúgy, mint a tetszés szerinti nem-teljesítést és szubjektív célok megvalósítását. A kóbor lovag szélsőséges ellentéte volna az állami szolgálat tekintetében az az *állami alkalmazott*, akit a puszta szükség köt szolgálatához, igazi kötelesség nélkül s éppígy jog nélkül. — Az állami szolgálat, ellenkezőleg, a szubjektív célok önálló és tetszésszerinti kielégítésének feláldozását követeli, s épp ezzel megadja a jogot arra, hogy ezt a kielégítést a kötelességszerű teljesítményben, de csakis ebben találja. Ebben van e szempontból az általános és különös érdekek összekapcsolása, amely az állam fogalmát és belső szilárdságát alkotja (260. §). A hivatali viszony szintén nem *szerződéses* viszony (75. §), noha kettős beleegyezés és kétoldali teljesítmény szerepel benne. Az alkalmazott nem egyes esetleges szolgálattételre hivatott, mint a megbízott, hanem szellemi és különös egzisztenciájának fő érdekét helyezi ebbe a viszonyba. Éppígy nem minősége szerint külsőséges, csak különös dolog az, amelyet teljesítenie kellene, s amelyet reá bíznának. Egy ilyen dolog *értéke* mint belső különbözik a dolog külsőségétől, s még nem szenved sérelmet, ha azt, amiben megállapodtak, nem teljesítik (77. §). Amit azonban az állam szolgálatában állónak teljesítenie kell, a maga közvetlenségében érték önmagában. A jogtalanság, amely nem-teljesítés vagy pozitív megsértés következtében előállt (szolgálatellenes cselekedet mind a kettő), ennélfogva megsértése magának az általános tartalomnak (negatív végtelen ítélet, vö. 95. §), ezért vétség vagy éppenséggel bűntett. — A különös szükséglet biztosított kielégítésével megszűnik a külső szükség, amely rábírhatja az embert arra, hogy a hozzá szükséges eszközöket a hivatali tevékenység és a kötelesség rovására keresse. Az általános államhatalomban az állam ügyeivel megbízottak védelmet találnak

a másik szubjektív oldal, a kormányzottak magánszenvedélyei ellen, akiknek magánérdeke stb. sérelmet szenved azáltal, hogy az általánost érvényesítik velük szemben.

295. §

Az állam és a kormányzottak biztosítása a hatalommal való visszaélés ellen a hatóságok és hivatalnokaik részéről egyfelől közvetlenül a hierarchiájukban és felelősségükben rejlik, másfelől a községek, testületek jogosultságában, mert ez magában megakadályozza a szubjektív önkény beavatkozását a hivatalnokokra bízott hatalomba, s alulról kiegészíti az egyéni magatartáshoz el nem érő felső ellenőrzést.

A hivatalnokok magatartásában és műveltségében van az a pont, ahol a kormány törvényei és elhatározásai érintik az egyéneket s érvényesülnek a valóságban. Ez tehát az a hely, amelytől függ a polgárok elégedettsége és a kormányhoz való bizalom, éppígy a kormány szándékainak végrehajtása, vagy gyengítése és meghiúsítása abban a tekintetben, hogy a végrehajtás *módját* érzés és lelkület könnyen oly nagyra tartja, mint magát a végrehajtandónak *tartalmát*, amely már maga is terhes lehet. Ennek az érintkezésnek közvetlensége és személyes jellege okozza, hogy a felső ellenőrzés erről az oldalról nem éri el célját tökéletesen. Ez a cél akadályokba ütközhetik a hivatalnokok közös érdekén is, azok pedig mind az alárendeltekkel, mind a fölöttesekkel szemben zárt rendet alkotnak. Ezen akadályok elhárítása, különösen teszem egyébként még fejletlenebb intézményekkel kapcsolatban, a szuverénitás magasabb beavatkozását követeli és teszi jogossá (mint pl. *II. Frigyesét* Arnold molnár hírhedté vált ügyében).[105]

296. §

Hogy azonban a magatartás szenvedélytelensége, becsületessége és udvariassága *erkölccsé* váljék, részben összefügg a direkt *erkölcsi* és *gondolati képzettséggel*. Ez szellemileg ellensúlyozza a mechanikus

elemet és effélét, amelyet e szférák tárgyai úgynevezett tudományainak a megtanulása, a szükséges üzleti gyakorlat, a valóságos munka stb. tartalmaz; részben az állam *nagysága* egy fő mozzanat, amely gyengíti a családi és más magánkapcsolatok súlyát, s éppígy lehetetlenné teszi és eltompítja a bosszút, gyűlöletet és más ilyen szenvedélyeket. A nagy állam nagy érdekeivel való foglalkozásban maguktól eltűnnek ezek a szubjektív szempontok, s létrejön az általános érdekek, nézetek és tevékenységek megszokása.

297. §

A kormány tagjai és az állami tisztviselők a fő részét alkotják a *középrendnek;* ehhez tartozik a művelt intelligencia és egy nép tömegének jogi tudata. Hogy a középrend ne foglalja el egy arisztokrácia elszigetelt helyét, s műveltség és ügyesség ne váljék az önkény és egy zsarnokság eszközévé, azt felülről a szuverénitás intézményei, alulról pedig a testületi jogok intézményei eszközlik.

Így azelőtt a jogszolgáltatás, amelynek tárgya valamennyi egyén sajátos érdeke volt, a nyereség és az uralom eszközévé változott azáltal, hogy a jog ismerete tudálékosságba és idegen beszédbe, a jogi eljárás ismerete pedig bonyolult formalizmusba burkolódzott.

Függelék. A középrendben, amelyhez az állami tisztviselők tartoznak, van az állam tudata és a legszembetűnőbb műveltség. Ezért a középrend az állam alappillére a tisztesség és intelligencia tekintetében. Az az állam, amelyben nincs középrend, ezért nem áll még magas fokon. Így pl. Oroszország; ennek van egy tömege, amely jobbágy, s egy másik, amely kormányoz. Az állam egyik fő érdeke, hogy ez a középrend kialakuljon, de ez csak olyan szervezetben lehetséges, amilyen az, amelyet láttunk, nevezetesen különös, viszonylagosan független körök jogosultsága által és olyan hivatalnoki világ által, amelynek önkénye megtörik az ilyen jogosultakon. A cselekvés általános jog szerint és e cselekvés megszokása annak az ellentétnek a következménye, amelyet a magukban önálló körök alkotnak.

c) *A törvényhozó hatalom*

298. §

A *törvényhozó hatalom* a törvényeket mint olyanokat illeti, amennyiben bővebb továbbmeghatározásra szorulnak, s a tartalmuk szerint egészen általános belső ügyeket. Ez a hatalom maga is egy része az alkotmánynak, amelyet az feltételez s amely ennyiben teljesen kívülesik annak direkt meghatározásán; de a törvények továbbalakításával és az általános kormányügyek haladó jellegével az alkotmány is tovább fejlődik.

Függelék. Az alkotmánynak önmagában annak a szilárd, érvényes alapnak kell lennie, amelyen a törvényhozó hatalom áll, s e célból nem kell csak most megteremteni. Az alkotmány tehát *van*, de lényegileg éppúgy *lesz*, azaz folyton továbbalakul. Ez a továbbalakulás olyan változás, amely észrevétlen, s amelynek nincs változásformája. Ha pl. a fejedelmek és családjuk vagyona Németországban előbb magánvagyon volt, de azután harc és ellenállás nélkül kincstári birtokká, azaz államvagyonná változott, ez azért történt, mert a fejedelmek érezték a birtokok osztatlanságának szükségletét, az országtól és az ország rendjeitől annak biztosítékát követelték, s így ezeket is belevonták abba, hogyan és miképp áll fenn a vagyon, amellyel most már nem egyedül rendelkeztek. Hasonlóképpen azelőtt a császár bíró volt, s ide-oda utazott az országban, hogy igazságot szolgáltasson. A műveltségnek pusztán látszólagos haladása külsőleg szükségessé tette, hogy a császár egyre inkább másoknak engedte át ezt a bírói tisztet, s így a bírói hatalom a fejedelem személyéről átment testületekre. Egy állapot továbbfejlődése tehát látszólagosan nyugodt és észrevétlen. Hosszú idő múlva ily módon egy alkotmány egészen megváltozik korábbi állapotához képest.

299. §

Ezek a tárgyak az egyénekre vonatkozóan közelebbről meghatározódnak két irányban: *α)* arra nézve, hogy mit tesz az állam az ő jólétük és élvezetük érdekében; *β)* arra nézve, hogy mit kell teljesíteniük az államnak. Az első pont magában foglalja a magánjogi

törvényeket általában, a községek és testületek jogait, egészen általános intézkedéseket s közvetve (298. §) az alkotmány egészét. Ami pedig a teljesítendő dolgot illeti, ezt, ha a *pénz*re mint a dolgok és a teljesítmények egzisztáló általános *értéke*re redukáljuk, csak igazságosan és egyúttal oly módon lehet meghatározni, hogy a *különös* munkákat és szolgálatokat, amelyeket az egyes ember teljesíthet, önkénye közvetíti.

Mi a tárgya az általános törvényhozásnak, s mi tartozik a közigazgatási hatóságok meghatározására és általában a kormányzati szabályozásra; általánosságban a különbséget köztük abban lehet ugyan megállapítani, hogy az előbbihez csak a tartalmilag egészen általános tartozik, a törvényes meghatározások, az utóbbihoz pedig a különös és a *végrehajtás* módja. Ez a megkülönböztetés azonban már csak azért sem teljesen meghatározott, mert a törvénynek, hogy törvény legyen, nem pedig puszta parancs általában, (mint pl. „ne ölj", vö. a Megjegyzéssel a 140. §-hoz 165, 1.) magában *határozott*nak kell lennie; de minél határozottabb, annál inkább közeledik tartalma ahhoz, hogy úgy hajtható végre, amint van. Egyúttal azonban az ilyen messze menő meghatározás a törvényeknek empirikus vonást adna, amelyet a valóságos végrehajtásban változtatásoknak kellene alávetni, ez pedig ártana a törvények jellegének. Magában az államhatalmak szerves egységében rejlik, hogy *egy* szellem az, amely megállapítja az általánost, s amely azt meghatározott valóságra hozza és végrehajtja. — Feltűnhet az államban mindenekelőtt, hogy a sok ügyesség, birtok, tevékenység, tehetség és a bennük rejlő végtelen sokféle *képesség* közül, amely egyúttal érzülettel kapcsolatos, az állam egyiktől sem követel direkt teljesítményt, hanem csak azt az *egy* képességet veszi igénybe, amely mint *pénz* jelenik meg. — Azok a teljesítmények, amelyek az államnak az ellenséggel szemben való megvédésére vonatkoznak, csak a következő szakaszban tárgyalandó kötelesség körébe tartoznak. Valójában azonban a pénz nem *különös* képesség a többi képesség mellett, hanem ezeknek általános mozzanata, amennyiben megjelennek a létezés külsőségében, amelyben *dolog* gyanánt foghatók fel. Csak e legszélsőbb betetőzésben lehetséges a *mennyiségi* meghatározottság és ezzel a teljesítések

igazságossága és egyenlősége. — Platón *Állam*ában a felettesek osztották be az egyéneket a különös rendekbe és írták nekik elő *különös* feladataikat (vö. a Megjegyzéssel a 185. §-hoz). A feudális monarchiában a vazallusoknak éppígy kellett meghatározatlan szolgálatokat teljesíteniük, de szolgálniuk kellett *különös* minőségükben, is, pl. mint bírók stb. A teljesítmények Keleten és Egyiptomban a mérhetetlen építmények szolgálatában ugyancsak *különös* minőségűek stb. E viszonyokban hiányzik a *szubjektív szabadság* elve, vagyis az, hogy az egyén szubsztanciális ténykedését, amely az ilyen teljesítményekben mindenesetre tartalma szerint valami különös, *különös akarata* közvetítse; — olyan jog ez, amely egyedül azért lehetséges, mert a teljesítményeket az általános érték formájában követelik, s e jog az az alap, amely ezt a változást létrehozta.

Függelék. Az alkotmány két oldala az egyének jogaira és teljesítményeire vonatkozik. Ami mármost a teljesítményeket illeti, ezek majdnem valamennyien most pénzre redukálódnak. A katonai kötelezettség most szinte az egyetlen személyes teljesítmény. Régebben sokkal nagyobb mértékben vették igénybe azt, ami konkrét volt az egyénekben, s ezeket ügyességük szerint hívták fel munkára. Nálunk *megvásárolja* az állam azt, amire szüksége van, s ez elsősorban elvontnak, halottnak és kedélytelennek tűnhet; úgy is látszhatik, mintha az állam lesüllyedt volna azáltal, hogy megelégszik elvont teljesítményekkel. De az újabb állam elvében rejlik, hogy mindent, amit az egyén tesz, akarata közvetítsen. Pénzzel azonban az egyenlőség igazságossága sokkal jobban vihető keresztül. Különben a tehetséges embert erősebben megadóztatnák, mint a tehetségtelent, ha a konkrét képességen múlna a dolog. Most azonban épp azzal nyilvánul meg a tisztelet a szubjektív szabadság iránt, hogy az embert csak abban ragadják meg, amiben megragadható.

300. §

A törvényhozó hatalomban mint totalitásban elsősorban a két másik mozzanat hatékony; a *monarchikus*, mint amelyet a legfőbb

döntés megillet, — s a *kormányzati hatalom* mint a tanácskozó mozzanat, amely rendelkezik az egésznek konkrét ismeretével és áttekintésével, az egésznek a maga sokféle oldalával és a benne megszilárdult valóságos alapelvekkel, valamint az államhatalom szükségleteinek ismeretével különösen; — végül a *rendi* elem.

Függelék. A hamis nézetekhez tartozik az államra vonatkozóan, ha a kormány tagjait ki akarják zárni a törvényhozó testületekből, ahogyan pl. az alkotmányozó gyűlés tette.[106] Angliában kell, hogy a miniszterek a parlament tagjai legyenek, s ez helyes annyiban, hogy a kormány tagjainak kapcsolatban kell lenniük a törvényhozó hatalommal, nem pedig ellentétben. A hatalmak úgynevezett függetlenségéről szóló felfogás azt az alapvető tévedést tartalmazza, hogy a független hatalmaknak mégis korlátozniuk kell egymást. Csakhogy ez a függetlenség megszünteti az állam egységét, holott mindenekelőtt ezt kell követelni.

301. §

A *rendi* elem rendeltetése, hogy a közügy benne nemcsak *magánvalósága*, hanem *magáértvalósága szerint* is jusson egzisztenciára, azaz hogy a szubjektív *formális szabadság* mozzanata, a köztudat, mint a *sokak* nézeteinek és gondolatainak *empirikus általánossága* kapjon valóságot.

Ez a kifejezés: *a sokak* (οἱ πολλοί) az empirikus általánosságot helyesebben jelöli meg, mint a szokásos: *valamennyi*. Mert ha azt mondják majd, hogy magától értetődik, hogy ez a *valamennyi* nem foglalja magában mindenekelőtt legalábbis a gyermekeket, asszonyokat stb., akkor ezzel még inkább magától értetődik, hogy az egészen határozott *valamennyi* kifejezést nem kellene használni ott, ahol még valami egészen határozatlanról van szó. — Általában oly kimondhatatlanul sok visszás és hamis felfogás és szólásmód került forgalomba a népről, alkotmányról és rendekről, hogy hiábavaló fáradság lenne, ha azokat idézni, fejtegetni és helyesbíteni akarnánk. A közönséges tudat szokásos felfogása a rendek versengésének szükségességéről vagy hasznosságáról főképpen körülbelül

az, hogy a nép képviselőinek vagy éppenséggel a népnek *a legjobban kell tudniuk*, mi szolgál a nép javára, s hogy kétségbevonhatatlanul megvan benne a legjobb akarat e java érdekében. Ami az elsőt illeti, inkább úgy áll a dolog, hogy a nép, amennyiben e szóval egy állam tagjainak egy különös részét jelölik, azt a részt jelenti, amelyik *nem tudja, mit akar*. Annak tudása, hogy mit akarunk, s még inkább, hogy a magán- és magáértvaló akarat, az ész, mit akar, mély megismerés és belátás gyümölcse, amely nem éppen a nép dolga. — Az a biztosíték, amelyet az általános jólét és a közszabadság szempontjából a rendek jelentenek, nem található, mint némi elmélkedés meggyőz bennünket, a rendek különös belátásában, mert a legfőbb állami tisztviselőknek szükségképp mélyebb és áfogóbb betekintésük van az állam berendezéseinek és szükségleteinek természetébe. Ügyesebbek is ezen ügyek intézésében, gyakorlatuk is van benne, s a rendek nélkül *tudják* tenni a legjobbat, mint ahogy folytonosan kell is tenniük a legjobbat a rendi gyűlések mellett. Ellenkezőleg, a biztosíték részben bizonyára a képviselők fokozott betekintésében van főképpen az olyan hivatalnokok tevékenységébe, akik távolabb állnak a főbb tisztviselők szemétől, s különösen sürgetőbb és speciálisabb szükségletekbe és hiányokba, amelyek konkrét szemléletben vannak előttük; részben pedig abban a hatásban, amely együttjár a sokak várható bírálatával, mégpedig nyilvános bírálatával, hogy már eleve a legnagyobb figyelmet fordítsák az ügyekre és az eléjük kerülő tervekre s ezeket csak a legtisztább motívumoknak megfelelően intézzék el. Ez a kényszer éppoly hatással van maguknak a rendeknek tagjaira is. Ami pedig különösen a rendeknek az általános jólétre irányuló *jóakaratát* illeti, már fentebb (a Megjegyzésben a 272. §-hoz) megjegyeztük: a csőcselék nézetéhez, a negatív álláspontho általában hozzátartozik, hogy a kormánynál rossz vagy kevésbé jó akaratot feltételez. Ha e feltételezésre hasonló formában szabad felelnünk, akkor elsősorban azzal a viszonváddal élhetünk, hogy a rendek, mivel az egyediségből, a magánálláspontból és a különös érdekekből indulnak ki, hajlamosak ezek javára tevékenykedni az általános érdek rovására, ellenben az államhatalom többi mozzanata már magában az

állam álláspontjára helyezkedve, az általános célnak szenteli magát. Ami tehát a biztosítékot általában illeti, amely állítólag különösen a rendekben rejlik, minden más állami intézmény is osztozik velük abban, hogy a közjólét és az ésszerű szabadság biztosítéka, s vannak köztük olyan intézmények, mint pl. az uralkodó szuverénitása, az öröklésen alapuló trónutódlás, a bírósági szervezet, amelyekben ez a biztosíték még sokkal magasabb fokban megvan. A rendek sajátos fogalommeghatározását ezért abban kell keresnünk, hogy bennük az általános szabadság szubjektív mozzanata, a szféra saját belátása és saját akarata, amelyet fejtegetésünkben polgári társadalomnak neveztünk, *az államra való vonatkozásban* jut *egzisztenciára*. Hogy ez a mozzanat a totalitássá fejlett eszmének egy meghatározása, ez a belső szükségszerűség, amely nem tévesztendő össze *külső szükségszerűségek*kel és *hasznosságok*kal, mint mindenütt a filozófiai szempontból következik.

Függelék. A kormány viszonya a rendekhez ne legyen lényegileg ellenséges, s a hit, hogy ez az ellenséges viszony szükségszerű, szomorú tévedés. A kormány nem párt, amellyel más párt áll szemben, úgyhogy a kettőnek sokat kellene elnyernie és elhódítania egymástól, s ha egy állam ilyen helyzetbe jut, akkor ez szerencsétlenség, de nem mondható egészséges állapotnak. Továbbá az adók, amelyeket a rendek engedélyeznek, nem tekinthetők ajándéknak, amelyet az államnak adnak, hanem maguknak az engedélyezőknek javára engedélyezik azokat. A rendek tulajdonképpeni jelentősége abban van, hogy az állam ezáltal a nép szubjektív tudatába lép, s hogy a nép kezd részt venni az állam életében.

302. §

Közvetítő szervként tekintve, a rendek egyfelől általában a kormány és másfelől a különös szférákra és egyénekre oszlott nép között állnak. Rendeltetésük azt követeli tőlük, hogy éppúgy legyen *érzék*ük és *érzület*ük az *állam* és a *kormány* ügyei iránt, mint a *különös* körök és az *egyesek érdekei* iránt. Egyúttal e helyzet jelentősége, a szervezett kormányhatalommal közösen, annak a közve-

títése, hogy sem a fejedelmi hatalom ne jelenjen meg *szélsőség*ként elszigetelve s ezáltal mint puszta uralkodói hatalom és önkény, sem pedig hogy a községek, testületek és az egyének különös érdekei elszigetelődjenek; vagy még inkább, hogy az egyesek ne egy *tömeg* és *sokaság* képében jelenjenek meg, tehát ne jussanak szervezetlen vélekedéshez és akaráshoz s a pusztán tömegszerű hatalomhoz a szerves állammal szemben.

A legfontosabb logikai belátásokhoz tartozik, hogy egy meghatározott mozzanat, amely ellentétben állva egy szélsőség helyzetében van, megszűnik az lenni és *szerves* mozzanattá lesz azáltal, hogy egyúttal *közép*. Az itt vizsgált tárggyal kapcsolatban annál fontosabb e szempont kiemelése, mert a gyakori, de nagyon veszedelmes előítéletekhez tartozik, hogy a rendeket főképpen a kormánnyal való *ellentétesség*ben képzelik, mintha ez volna lényeges helyzetük. Szervesen, azaz a totalitásba felvéve, a rendi elem csak a közvetítés funkciója által igazolódik. Ezzel maga az ellentét látszattá fokozódik le. Ha ez az ellentét, amennyiben megjelenik, nemcsak a felszínt illetné, hanem csakugyan szubsztanciális ellentét volna, akkor az állam pusztulófélben volna. — Az, hogy az ellentét nem ilyen jellegű, a dolog természete szerint kitűnik akkor, ha tárgyai nem az államszervezet lényeges elemeit illetik, hanem speciálisabb és közömbösebb dolgokat érintenek, s a szenvedély, amely mégis e tartalomhoz fűződik, pártoskodássá lesz egy pusztán szubjektív érdekért, teszem a magasabb állami tisztségek megszerzéséért.

Függelék. Az alkotmány lényegileg a közvetítés rendszere. Despotikus államokban, ahol csak fejedelem és nép van, az utóbbi, ha tevékeny, csak mint pusztító tömeg a szervezet ellen tevékeny. De ha szervezetten lép fel a sokaság, akkor érdekeit jogos és szabályos módon viszi keresztül. Ha ellenben ez az eszköz nincs jelen, akkor a tömeg megnyilvánulása mindig vad lesz. Despotikus államokban ezért a despota kíméli a népet és dühe mindig csak a környezetet találja. Éppúgy a nép az ilyen államokban adót is csak keveset fizet, holott alkotmányos államban az adót a nép saját tudata veti ki. Egyetlen országban sem fizetnek az emberek annyi adót, mint épp Angliában.

303. §

Az *általános*, közelebbről a *kormány szolgálat*ában álló rendnek közvetlenül az a rendeltetése, hogy lényeges tevékenységének célja az általános. A törvényhozó hatalom *rendi* elemében a *magánrend politikai jelentőség*hez és működéshez jut. Ez a rend mármost nem jelenhet meg sem mint puszta el nem választott tömeg, sem mint atomjaira felbomlott sokaság, hanem csak mint az, *ami máris*, nevezetesen elkülönülve arra a *rend*re, amely a szubsztanciális viszonyon alapszik, és arra, amely a különös szükségleteken és az őket közvetítő munkán alapszik (201. § kk.). Csak így kapcsolódik e tekintetben igazán az államban valóságos *különös* az általánoshoz.

Ez ellenkezik egy másik uralkodó felfogással. Mivel ugyanis a magánrend a törvényhozó hatalomban részt vehet a közügyekben, e részvételre az *egyének* formájában kell megjelennie, akár úgy, hogy képviselőket választ e funkcióra, akár úgy, hogy éppenséggel minden egyén maga leadja szavazatát. Ez az atomisztikus, elvont nézet eltűnik már a családban is, a polgári társadalomban is, ahol az egyes ember csak mint egy általánosnak tagja jelenik meg. Az állam azonban lényegileg olyan tagok szervezete, akik *magukban köröket* alkotnak, s az államban semmiféle mozzanatnak sem szabad szervezetlen sokaságnak mutatkoznia. A *sokak* mint egyesek — ezt szeretik népen érteni — *összesség* ugyan, de csak mint *tömeg*, azaz forma nélküli sokaság, amelynek mozgása és tevékenysége épp ezért csak elemi, esztelen, vad és félelmetes lenne. Ha az alkotmányra vonatkozóan még a *nép*et, ezt a szervezetlen összességet beszélni halljuk, már eleve tudhatjuk, hogy csak általánosságokat és visszás deklamációkat várhatunk. — Az a felfogás, amely az ama körökben már meglevő közösségeket — amikor politikai porondra lépnek, azaz a *legfőbb konkrét általánosság* álláspontját foglalják el — ismét egyének sokaságára bontja fel, épp ezzel egymástól elkülönítve tartja a polgári és a politikai életet, s ezt úgyszólván a levegőbe állítja, mivel alapja csak az önkény és vélekedés elvont egyedisége lenne, tehát az esetleges [das Zufällige], nem pedig egy magán- és magáértvalóan *szilárd* és *jogosult* alap. — Jóllehet úgynevezett teóriák felfogásában a *polgári*

társadalom *rendjei* általában és a *politikai* jelentésben vett *rendek* messze esnek egymástól, a német nyelv mégis fenntartotta még ezt az egységet, amely régebben mindenesetre megvolt.

304. §

Az alsóbb szférákban már megvolt rendi különbségeket a politikai-rendi elem még megtartja saját meghatározásában. Eleinte elvont helyzete, nevezetesen *szélsőségesen empirikus általánossága* szemben a *fejedelmi* vagy *monarchikus elv*vel általában — amelyben az *egyezés*nek csak a *lehetősége* van meg, s ezzel éppígy az *ellenséges* szembehelyezkedés *lehetősége* — ez az elvont helyzet csak azáltal lesz ésszerű helyzetté (*következtetéssé*, vö. a Megjegyz. a 302. §-hoz), hogy *közvetítése* egzisztenciára jut. Ahogyan a fejedelmi hatalom részéről a kormányzati hatalomban (300. §) megvan már ez a meghatározás, úgy a rendek részéről is egy mozzanatuknak képesnek kell lennie arra, hogy mint a közép mozzanata egzisztáljon.

305. §

A polgári társadalom egyik rendje tartalmazza azt az elvet, amely magában képes arra, hogy alkalmazkodjék ehhez a politikai viszonyhoz. Ez a természetes erkölcsiség rendje, amelynek alapja a család és a megélhetés tekintetében a földbirtok; ezért különössége tekintetében közös vonása a fejedelmi elemmel az önmagán nyugvó akarás és az a természeti meghatározás, amelyet ez az elem magába zár.

306. §

Ez a rend közelebbről azért is alkalmas a politikai szereplésre és jelentőségre, mert vagyona független az államvagyontól, az ipar bizonytalanságától, a nyereséghajhászástól és a birtok változandóságától általában, s éppoly független mind a kormányhatalom

kegyétől, mind a sokaság kegyétől. Sőt, biztosítva van a *saját önkénye ellen* is azáltal, hogy e rend e rendeltetésre hivatott tagjainak nincs joguk, mint más polgároknak, egyrészt hogy szabadon rendelkezzenek egész tulajdonukkal, másrészt, hogy ezt, mivel egyformán szeretik gyermekeiket, egyformán osszák el közöttük. A vagyon így *elidegeníthetetlen*, majorátussal terhelt *hagyatékká* lesz.

Függelék. Ennek a rendnek inkább magában fennálló akarása van. Egészben a földbirtokos rend egy művelt részre és a parasztrendre oszlik. De mind a kettővel szemben áll a szükséglettől függő és a szükségletre utalt iparos rend és a lényegileg az államtól függő általános rend. A földbirtokos rend biztonságát és szilárdságát még növelheti a majorátus intézménye, de ez csak politikai tekintetben kívánatos, mert kapcsolatos vele egy áldozat abból a politikai célból, hogy az elsőszülött függetlenül élhessen. A majorátus úgy okolható meg, hogy az állam ne csak az érzület lehetőségére, hanem valami szükségszerűre számítson. Mármost az érzület persze nincs vagyonhoz kötve, de a viszonylagosan szükségszerű összefüggés az, hogy akinek önálló vagyona van, azt nem korlátozzák külső körülmények, s így gátlástalanul léphet föl és cselekedhet az állam érdekében. Ahol ellenben nincsenek politikai intézmények, ott majorátusok alapítása és kedvezményben részesítése csak bilincs, amely korlátozza a magánjog szabadságát, s amelyben vagy hozzá kell járulnia a politikai érzéknek, vagy pedig az felbomlása felé tart.

307. §

A szubsztanciális rend e részének joga ily módon egyfelől a család természetes elvén alapszik ugyan, ez az elv azonban egyúttal megváltozik a *politikai célért* hozott kemény áldozatok révén. Így ez a rend lényegileg az e célért való tevékenységre van utalva, s ennek következtében ugyancsak egy választás esetlegességének belejátszása nélkül a *születés* révén van arra hivatva és *jogosítva*. Ezzel szilárd, szubsztanciális helyet foglal el a két szélsőség szubjektív önkénye vagy esetlegessége között, s ahogyan (lásd az előző §-t) magában hordja a fejedelmi hatalom mozzanatának hasonlatos-

ságát, úgy a másik szélsőséggel is osztozik az egyébként egyforma szükségletekben és egyenlő jogokban, s így egyszerre a trón és a társadalom támasza lesz.

308. §

A rendi elem másik része a *polgári társadalom mozgékony* oldalát tartalmazza. Ez külsőleg tagjainak sokasága miatt, lényegileg azonban rendeltetésének és foglalkozásának természete következtében csak *követek* által szerepelhet. Amennyiben a polgári társadalom küldi őket, közvetlenül nyilvánvaló, hogy ezt úgy teszi, *mint az, ami* — tehát nem úgy, hogy tulajdonképp atomisztikusan egyénekre bomlik fel és csak egyes, időleges aktusra egyesül, további összetartás nélkül, hanem úgy, hogy már előbb létrejött társaságokra, községekre és testületekre tagolódik, amelyek ily módon politikai összefüggésre tesznek szert. Abban, hogy ez a rend jogosult követeket küldeni a fejedelmi hatalom által összehívott gyűlésekre, valamint abban, hogy az első rendhez tartozók jogosultak személyesen ott megjelenni (307. §), a rendek és gyűlésük egzisztenciája konstituált, sajátos biztosítékot talál.

Van egy felfogás, amely szerint *mindenki*nek személyesen kell résztvennie az állam általános ügyeiről való tanácskozásban és döntésben, mert ezek mind tagjai az államnak, s az állam ügyei *mindenki*nek az ügyei, s mindenkinek *joga*, hogy azok intézése az ő tudása és akarata közrehatásával történjék. Ez a felfogás, amely a *demokratikus* elemet *minden ésszerű forma nélkül* akarta belevinni az államszervezetbe — pedig ez csak az ilyen forma által az — azért oly közeleső, mert megáll annál az *absztrakt* meghatározásnál, hogy tagja az államnak, s a felületes gondolkodás absztrakciókhoz tartja magát. Az ésszerű elmélkedés, az eszme tudata, *konkrét*, s ennyiben találkozik az igazi *gyakorlati* érzékkel. Ez maga nem egyéb, mint az ésszerű érzék, az eszme érzéke, — amely azonban nem tévesztendő össze a puszta üzleti rutinnal és egy korlátolt szféra látókörével. A konkrét állam a *különös köreire tagolt egész;* az állam tagja egy ilyen *rend tagja;* csak ebben az objektív meghatározásában jöhet tekintetbe az államban. Általános meg-

határozása általában azt a kettős mozzanatot tartalmazza, hogy *magánszemély* s mint *gondolkodó* éppannyira az *általános*nak tudata és akarása. Ez a tudat és akarás azonban csak akkor nem üres, hanem *telített* és valóban *élő*, ha telítve van a különösséggel — ez pedig a különös rend és rendeltetés; vagyis az egyén *nem* [*Gattung*], de *immanens* általános *valósága* a *legközelebbi* neme. — Igazi és eleven meghatározását az *általános* szempontjából tehát az egyén mindenekelőtt a testület, a község stb. szférájában éri el (251. §), s itt nyitva marad számára, hogy ügyessége révén belépjen bármelyik rendbe, amelyre képesítve van, így az általános rendbe is. Egy másik feltevés is rejlik ebben a felfogásban, hogy *mindenki*nek részt kell vennie az államügyekben, nevezetesen az, hogy *mindenki ért ezekhez az ügyekhez* — ez pedig otrombaság, noha mindamellett gyakran lehet hallani. A közvéleményben (lásd a 316. §-t) azonban mindenki számára nyitva van az út, hogy az általánosról szubjektív véleményét is nyilvánítsa és érvényesítse.

309. §

Mivel a kiküldés a *köz*ügyekről való tanácskozásra és határozásra történik, ebben az értelemben olyan egyéneket jelölnek erre, akik jobban értenek a közügyekhez, mint a küldőik, s akikről feltehető, hogy nem egy község, egy testület különös érdekeit a közérdekkel szemben, hanem lényegileg ez utóbbit érvényesítik. Ezáltal viszonyuk nem az, mintha megbízott, vagyis utasításokat közvetítő mandatáriusok volnának, annál kevésbé, mert az összejövetel rendeltetése, hogy eleven, egymást kölcsönösen tanító és meggyőző, közösen tanácskozó egyének gyülekezete legyen.

Függelék. Ha képviseletet vezetnek be, ennek az az értelme, hogy a határozatot nem közvetlenül valamennyien, hanem meghatalmazottak hozzák, mert az egyes ember most már nem mint végtelen személy vesz részt. A képviselet a bizalmon alapszik, a bizalom pedig másvalami, mint ha én mint ez az ember adom szavazatomat. A szavazattöbbség éppúgy ellenkezik azzal az alapelvvel, hogy annál, aminek köteleznie kell engem, én mint ez az ember legyek

jelen. Bizalommal vagyok egy ember iránt, ha belátását olyannak tekintem, hogy az én ügyemet mint a maga ügyét legjobb tudása és lelkiismerete szerint fogja kezelni. Az egyes szubjektív akarat elve tehát elesik, mert a bizalom egy dologra, egy embernek, magatartásának, cselekvésének elveire vonatkozik, konkrét értelmére általában. Azon kell tehát lenni, hogy annak, aki egy rend képviselőjeként lép fel, olyan jelleme, belátása és akarata legyen, amely megfelel ama feladatának, hogy részt vegyen közügyek intézésében. Nem az a fontos ugyanis, hogy az egyén mint elvont egyes ember jusson szóhoz, hanem hogy érdekei érvényesüljenek olyan gyülekezetben, ahol közügyről tárgyalnak. Hogy a követ ezt végrehajtja és elősegíti, erre nézve a választóknak biztosítékra van szüksége.

310. §

Az e célnak megfelelő tulajdonságok és érzület biztosítéka — mivel a vagyoni függetlenség már a rendek első részében megköveteli jogát — a második részben, amely a polgári társadalom mozgékony és változékony elemében ered, megmutatkozik főképpen az állam és a polgári társadalom intézményeinek és érdekeinek ismeretében, a *valóságos* ügyvitel révén *hatósági* vagy *állami hivatalok*ban szerzett és *tettel* igazolt érzületben és ügyességben; s megmutatkozik még az ezáltal kifejlesztett és kipróbált *hatósági rátermettség*ben és *állami érzék*ben.

A magáról alkotott szubjektív vélemény könnyen feleslegesnek, sőt talán sértőnek találja az ilyen biztosítékok követelését, ha ez az úgynevezett népre való tekintettel történik. Az államot azonban az objektív [das Objektive], nem pedig egy szubjektív vélemény és ennek önbizalma jellemzi. Az egyének csak az lehetnek az állam számára, ami rajtuk objektív módon megismerhető és kipróbált, s az államnak erre annál is inkább tekintettel kell lennie a rendi elem e részében, mert ennek a különösre irányult érdekekben és foglalkozásokban van a gyökere, ahol az esetlegesség, változékonyság és önkény érvényesíti jogát. — A külső feltétel, bizonyos vagyon, csupán magában véve tűnik a külsőség egyoldalú szélső-

ségének, szemben a másik éppoly egyoldalú szélsőséggel, a pusztán szubjektív bizalommal és a választók vélekedésével. Az egyik is, a másik is a maga elvontságában ellentétes azokkal a konkrét tulajdonságokkal, amelyek szükségesek az államügyek megvitatásához s amelyek a 302. §-ban jelzett meghatározásokban foglaltatnak. — Ezenkívül a társulások és községek hatósági és más tisztségeinek választásánál a vagyonosságnak már megvan a szférája, ahol az kifejthette hatását, különösen, ha ezen ügyek némelyikét ingyenesen igazgatják, s egyenesen tekintettel a rendi ügyre, ha a tagok nem húznak fizetést.

311. §

A delegálás a polgári társadalomból indul ki, s ezért az a további értelme van, hogy a követek ismerjék annak speciális szükségleteit, akadályait, különös érdekeit, s maguk is vegyenek részt bennük. Mivel a polgári társadalom természete szerint különböző testületeiből indul ki (308. §), s a folyamat egyszerű módját nem zavarják absztrakciók és az atomisztikus képzetek, azért ezzel közvetlenül teljesíti ama szempontot, s a választás vagy általában valami felesleges, vagy a vélekedés és az önkény csekély játékára redukálódik.

Magától adódik az az érdek, hogy a követek között legyenek egyének a társadalom minden különös nagy ága, pl. a kereskedelem, a gyárak stb. számára, akik azt az ágat alaposan ismerik s maguk is hozzátartoznak; — egy laza, határozatlan választás képzetében ez a fontos körülmény csak a véletlennek van kiszolgáltatva. Minden ilyen ágnak azonban a másikkal szemben egyforma joga van a képviseltetésre. Ha a követeket *képviselők*nek tekintjük, ennek csak akkor van szervesen ésszerű értelme, ha nem *egyesek*nek, nem egy sokaságnak a *képviselői*, hanem a társadalom egyik lényeges *szférá*jának *képviselői*, a társadalom nagy érdekeinek képviselői. A képviseletnek ezzel már nincs az a jelentése sem, hogy egyvalaki *más helyett* van, hanem maga az érdek *valósággal jelen* van képviselőjében, mint ahogyan a képviselő a saját objektív eleme számára jelen van. — A sok egyes által történő választásról még meg lehet jegyezni, hogy különösen a nagy államokban

szükségszerűen bekövetkezik a *közömbösség* a szavazat leadása iránt, mint aminek nincs jelentősége a szavazatok sokaságában, s a szavazásra jogosultak, bármily nagyra tartják és képzelik ezt a jogosultságot, nem jelennek meg a szavazáson. Így az ilyen intézményből inkább az ellenkezője következik be annak, ami a rendeltetése, s a választás keveseknek, egy pártnak, tehát a különös, esetleges érdeknek hatalmába kerül, holott épp azt kellett volna semlegesíteni.

312. §

A rendi elemben foglalt két oldal (305., 308. §) mindegyike különös módosulást visz bele a tanácskozásba. S mivel azonfelül az egyik mozzanat sajátja a közvetítés sajátos funkciója e szférán belül, mégpedig egzisztálók között, azért ama mozzanat ugyancsak külön egzisztenciát kap. A rendek gyűlése így két *kamará*ra oszlik.

313. §

Ez az elkülönítés jobban biztosítja az elhatározás érettségét az *instanciák* többsége révén, s elhárítja a pillanatnyi hangulat esetlegességét, valamint azt az esetlegességi jelleget, amelyet a szavazattöbbség adhat a döntésnek. Különösen fontos azonban, hogy ilyképpen a rendi elem kevésbé jut abba a helyzetbe, hogy egyenesen szembehelyezkedjék a kormánnyal, vagy ha a közvetítő mozzanat szintén a második rend oldalán van, nézete annál nagyobb súlyú lesz, mert így pártatlanabbnak és ellenzékisége semlegesítettnek látszik.

314. §

A rendek intézményének nem az a rendeltetése, hogy általa az állam ügye *magánvalósága szerint* a legjobban megvitassék és eldöntessék, mert hiszen ebből a szempontból a rendek csak megnövekedést jelentenek (301. §). Megkülönböztető rendeltetése, ellenkezőleg,

abban van, hogy azáltal, hogy a rendek is megismerik a közügyeket s résztvesznek a róluk való tanácskozásokban és döntésekben, a *formális* szabadság mozzanata jogához jut a polgári társadalomnak a kormányzásban részt nem vevő tagjai tekintetében. Így mindenekelőtt az *általános* ismeret mozzanata terjed a rendi tárgyalások *nyilvánossága* következtében.

315. §

Annak, hogy itt alkalom nyílik ismeretek szerzésére, megvan az az általánosabb szempontja is, hogy a *közvélemény* csak így jut *helyes gondolatok*hoz és az államnak és ügyeinek állapotába és fogalmába való *belátás*hoz s csak ezzel oly képességhez, hogy *okosabban tudjon róluk ítélni*. Azután így ismeri meg és tanulja megbecsülni az állami hatóságok és hivatalnokok ügyeit, lehetőségeit, erényeit és ügyességeit. E tehetségek számára az ilyen nyilvánosság nagyszerű alkalom a fejlődésre és magas kitüntetések színhelye, másrészt ellenszer az egyesek és a tömeg önhittségével szemben, a művelődés eszköze számukra, mégpedig a legnagyobbak egyike.

Függelék. A rendi gyűlések nyilvánossága nagy, a polgárok művelésére kiválóan alkalmas színjáték, s a nép rajta tanulja meg leginkább, miben van igazi érdeke. Rendszerint uralkodó az a felfogás, hogy mindenki tudja már, mi válik az állam javára, s hogy a rendek gyűlésén ez csak szóba kerül. De valójában épp az ellenkezője történik: csak itt fejlődnek ki erények, tehetségek, ügyességek, amelyeknek mintául kell szolgálniuk. Persze az ilyen gyűlések terhesek a miniszteréknek, akiknek maguknak is eszeseknek és ékesszólóknak kell lenniük, hogy kivédhessék az itt ellenük intézett támadásokat. Mindamellett azonban a nyilvánosság a legnagyobb művelődési eszköz az államérdekeket illetően általában. Az olyan nép körében, ahol megvan ez a nyilvánosság, egészen más elevenség mutatkozik az államra nézve, mint ott, ahol hiányzik a rendi gyűlés, vagy ez nem nyilvános. Csak azáltal, hogy így minden lépésük ismertté válik, függnek össze a kamarák a *közvélemény* további mozzanataival, s kitűnik, hogy más az, mit

képzel valaki magáról otthon a feleségénél vagy barátai körében, s megint más az, mi történik egy nagy gyülekezetben, ahol az egyik okosság felfalja a másikat.

316. §

Az a formális szubjektív szabadság, hogy az egyesek mint egyesek a *maguk* személyében ítélnek, vélekednek és adnak tanácsot a közügyekre nézve és ezt nyilvánítják is, megjelenik abban az együttesben, amelynek neve *közvélemény*. A magán- és magáértvaló általános, a *szubsztanciális* és *igaz*, összekapcsolódik benne ellentétével, azzal, ami magáértvalóan *sajátos* és *különös* a sokak *vélekedésében*. Ez az egzisztencia tehát önmagának létező ellentmondása, a megismerés mint *jelenség;* a lényegesség éppoly közvetlenül, mint a lényegtelenség.

Függelék. A közvélemény az a szervezetlen mód, ahogyan egy nép akarata és vélekedése megismerteti magát. Ami valóban érvényesül az államban, annak természetesen szerves módon kell tevékenykednie, s ez történik az alkotmányban. De a közvélemény nagy hatalom volt minden korban, s különösen az a mi korunkban, amikor a szubjektív szabadság elvének ily nagy a fontossága és jelentősége. Aminek most érvényesnek kell lennie, már nem erőszak által érvényes, kis mértékben az szokás és erkölcs által, de igenis az belátás és érvek alapján.

317. §

A közvélemény magában foglalja tehát az igazságosság örök szubsztanciális elveit, az egész alkotmánynak, törvényhozásnak és az általános állapotnak egyáltalán igazi tartalmát és eredményét, a *józan emberi értelem*nek mint annak az erkölcsi alapnak formájában, amely átvonul valamennyin előítéletek alakjában, s éppígy magában foglalja a valóság igazi szükségleteit és helyes tendenciáit. — Ugyanakkor, amint e belső a tudatba lép és általános tételekben a gondolkodásba jut, részint magáért, részint a konkrét okoskodás céljából, amelynek tárgya az állam eseményei, rendelkezései és viszonyai, valamint érzett szükségletek, fellép a vélekedés egész esetlegessége,

udatlansága és fonáksága, hamis tudása és ítélkezése. Mivel itt a nézet és ismeret *sajátosság*ának tudatáról van szó, azért egy vélekedés annál sajátosabb, minél rosszabb a tartalma; mert a rossz az, ami tartalmában egészen különös és sajátos, az ésszerű ellenben a magán- és magáértvaló általános, a *sajátos* pedig az, amivel a vélekedés *kérkedik*.

Ezért nem kell a szubjektív nézet különbözőségének tartani, ha egyszer így hangzik: Vox populi, vox dei;[107] máskor meg így pl. Ariostónál*

Che 'l volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli piú di quel, che meno intenda.
Orlando Furioso, Canto XXVIII., Stanza I.[108]

Mind a kettő egyszerre benne van a közvéleményben; — mivel igazság és végnélküli tévedés oly közvetlenül egyesül benne, azért az egyik vagy a másik nem igazán *komoly* dolog. Melyik vehető komolyan, úgy látszik, nehezen állapítható meg. S valóban nehezen lesz megállapítható, ha a közvélemény *közvetlen megnyilatkozás*ához tartjuk magunkat. Mivel azonban a szubsztanciális a belseje, azért csak azt kell igazán komolyan venni. Ez azonban nem ismerhető meg a közvéleményből, hanem éppen mert a szubsztanciális, csak önmagából és önmagában. Bármily szenvedéllyel hangoztatnak is egy véleményt, s bármilyen komolyan állítják vagy támadják és vitatják azt, ez nem kritérium arra nézve, hogy valójában miről van szó. De e vélekedéssel azt lehetne a legkevésbé megértetni, hogy komolysága nem komoly valami. — Egy nagy szellem [110] nyilvános megválaszolásra vetette fel a kérdést: *szabad-e egy népet megtéveszteni?* Azt kellett válaszolni, hogy egy nép nem engedi magát megtéveszteni szubsztanciális alapját, szellemének *lényegét* és határozott jellegét illetően, de arra a módra nézve, hogyan ismeri ezt a szellemet s e mód szerint hogyan ítéli meg cselekedeteit, eseményeit stb. — *önmagától* tévedésbe esik.

* Vagy Goethenél: A verekedéshez ért a tömeg, abban tekintélyes; *ítélkezésében szánalmas.*[109]

Függelék. A modern világ elve megköveteli, hogy amit minden embernek el kell ismernie, mint valami jogosult mutatkozzék meg neki. Ezenkívül pedig minden ember még szóval és tanáccsal részt akar venni a dolgokban. Ha megtette kötelességét, azaz ha hozzászólt a dolgokhoz, akkor szubjektivitásának e kielégítése után sok mindent elvisel. Franciaországban a szólásszabadság mindig sokkal kevésbé veszélyesnek látszott, mint a néma hallgatás, mert az utóbbi azt a félelmet keltette, hogy az ember magába fojtja azt, amit kifogásol egy dolgon, míg az okoskodás a kimenetelt és a kielégülést tartalmazza egy szempontból; ezáltal egyébként a dolog könnyebben folytathatja útját.

318. §

A közvélemény megérdemli ezért azt is, hogy *tiszteljék*, azt is, hogy *megvessék*, emezt konkrét tudatáért és megnyilatkozásáért, amazt lényeges alapjáért, amely, többé vagy kevésbé homályosan, átvilágít ama konkrétumba. Mivel nincs meg benne a megkülönböztetés mércéje, sem pedig az a képesség, hogy a szubsztanciális mozzanatot magában határozott tudássá emelje, azért a tőle való függetlenség az első formális feltétele valami nagynak és ésszerűnek (a valóságban és a tudományban). E nagy és ésszerű a maga részéről biztos lehet abban, hogy a közvélemény a jövőben majd elviseli, elismeri és előítéletei egyikévé teszi.

Függelék. A közvéleményben benne van minden, ami hamis, és minden, ami igaz, de az igazat megtalálni benne a nagy ember dolga. Aki megmondja és végrehajtja, amit a kora akar és kimond, az a kor nagy embere. Azt teszi, ami a kor belső lényege, megvalósítja ezt, s aki nem tudja megvetni a közvéleményt, amint itt-ott hallja, sohasem fogja sokra vinni.

319. §

A nyilvános közlés szabadsága — (ennek egyik eszköze, a *sajtó*, felette áll a másiknak, a szóbeli beszédnek, a messzire terjedő hatásban, de mögötte marad az elevenségben) — ama pezsdítő vágy ki-

elégítése, hogy az ember megmondja és megmondotta légyen véleményét, közvetlen biztosítékát azokban a rendőrségi és jogi törvényekben és rendeletekben bírja, amely annak kicsapongásait részint megakadályozza, részint megbünteti. A közvetett biztosíték azonban az ártalmatlanságban van, ennek alapja pedig főképpen az alkotmány ésszerűsége, a kormány szilárdsága, azután a rendi gyűlések nyilvánossága is. Az utóbbi azért, mert ezeken a gyűléseken az állam érdekeibe való józan és alapos belátás jut kifejezésre, s mások számára kevés jelentős mondanivaló marad, főleg pedig megfosztják őket attól a hitüktől, mintha az ilyen mondásnak valamilyen fontossága és hatása volna. Egy további biztosíték pedig a közömbösség és megvetés a sekélyes és gyűlölködő beszéddel szemben, amivé ez szükségszerűen csakhamar lesüllyed.

Ha a sajtószabadságot mint azt a szabadságot definiálják, hogy az ember azt mondhatja és írhatja, *amit akar*, ennek párhuzama, ha a szabadságot általában meghatározzák mint az ember szabadságát arra, hogy *azt teheti, amit akar*. — Az ilyen beszéd a gondolkodásnak még egészen műveletlen nyerseségére és felületességére vall. Egyébként a dolog természetéből folyik, hogy a formalizmus sehol sem tartja magát oly makacsul és sehol sem oly kevéssé megértő, mint ebben a matériában. Mert a tárgy a legmulandóbb, legesetlegesebb, legkülönösebb, a vélekedés legesetlegesebb mozzanata a tartalom és a fordulatok végtelen sokféleségében. Túl az egyenes fölszólításon a lopásra, gyilkosságra, lázadásra stb. fekszik a kifejezés művészete és műveltsége, amely magában mint egészen általános és határozatlan jelenik meg, de részben egyúttal egészen határozott jelentést rejt magában, részint összefügg olyan következményekkel, amelyek nincsenek valósággal kifejezve, s amelyekről nem határozható meg sem az, helyesen következnek-e, sem az, benne foglaltatnak-e ama kifejezésben. Az anyag és a forma e meghatározhatatlansága következtében az idevágó törvények nem érik el azt a határozottságot, amelyet a törvénytől megkövetelünk, s mivel vétség, jogtalanság, sérelem itt a legkülönösebb, *legszubjektívabb* alakot öltik, az ítélet szintén egészen *szubjektív* döntéssé lesz. Ezenkívül a sérelem a többiek gondolatai, véleménye és akarata ellen irányul, ezek alkotják azt az elemet, amelyben az

valóságot kap. Ez az elem azonban a többiek szabadságához tartozik, s ezért tőlük függ, vajon ama sértő cselekedet valóságos tett-e. A törvényekkel szemben tehát egyrészt fel lehet mutatni határozatlanságukat, másrészt a nyilatkozás számára a kifejezés olyan fordulatai és formulázásai találhatók ki, amelyekkel a törvényeket megkerülik, vagy a bírói döntést szubjektív ítéletnek bélyegzik. Továbbá, ha a nyilatkozást *sértő tett*ként kezelik, ez ellen azt lehet mondani, hogy az nem tett, hanem egyrészt csak *vélekedés* és *gondolkodás*, másrészt csak *mondás*. Így egy lélegzetre a tartalom és forma puszta szubjektivitása alapján, s mert egy puszta vélekedésnek és mondásnak *nincs jelentősége* és *fontossága*, *büntetlenséget* követelnek; s ugyanazon vélekedés mint az én *legszellemibb* tulajdonom részére, s a mondás mint e tulajdonom nyilvánulása és használata részére *mély tiszteleti*et és *megbecsülés*t követelnek. — A lényeges azonban az, s az marad, hogy az egyének becsületének megsértése általában, a kormánynak, hatóságainak és tisztviselőinek, különösen a fejedelem személyének rágalmazása, becsmérlése, megvetetté tevése, a törvények kigúnyolása, felszólítás a lázadásra stb.: bűntettek, vétségek a legváltozatosabb fokozatokban. Az ilyen cselekedetek nagyobb meghatározhatatlansága azon elem következtében, amelyben negnyilatkoznak, nem szünteti meg lényeges jellegüket, s ezért csak azzal a következménnyel jár, hogy az a *szubjektív* talaj, amelyen elkövetik őket, meghatározza a *visszahatás természetét* és *alakját* is. A vétség e talaja maga az, amely a visszahatásban, akár a bűntett rendőri megakadályozása, akár tulajdonképpeni büntetés formájában történik, a nézet, esetlegesség stb. szubjektivitását szükségszerűséggé teszi. A formalizmus itt, mint mindig, azon van, hogy *egyes* szempontokból, amelyek a külső jelenséghez tartoznak, és absztrakciókból, amelyeket belőlük merít, a dolog szubsztanciális és konkrét természetét kimagyarázza. — A *tudományok* azonban, ha ugyanis valóban tudományok, egyrészt egyáltalán nem a vélekedés és szubjektív nézetek talaján állnak, s kifejtésük sem a fordulatok, a célzás, félig kimondás és elrejtés művészetében van, hanem a jelentés és az értelem minden kétértelműséget kizáró, határozott és nyílt kimondásában, s ezért nem esnek a közvélemény kategóriája alá (316. §). — Egyébként,

mint előbb megjegyeztem, az az elem, amelyben a nézetek és kifejezésük mint ilyen *végrehajtott cselekvéssé* lesznek s elérik valóságos egzisztenciájukat, *mások* intelligenciája, alapelvei, nézetei. Innen van, hogy a cselekedetek e mozzanata, tulajdonképpeni hatásuk és *veszélyességük* az egyénekre, a társadalomra és az államra (vö. 218. §), e talaj jellegétől is függ, ahogyan egy szikra, egy puskaporhalomra dobva, egészen másképpen veszélyes, mint ha szilárd földre dobják, ahol nyomtalanul kialszik. — Ahogyan tehát a tudomány joga a kifejeződésre, valamint biztosítéka anyagában és tartalmában van, úgy a jogtalan kifejezés is nyerhet biztonságot vagy legalábbis megtűrést abban a megvetésben, amelyet magával szemben keltett. Az ilyen magukban törvényesen is büntethető vétségek egy része az affajta *nemezis* számlájára írható, amelyet a belső tehetetlenség, elnyomottnak érezvén magát a túlnyomó tehetségek és erények által, kénytelen gyakorolni, hogy az ilyen túlhatalommal szemben magához jöjjön és a saját semmisségének visszaadja némi öntudatát. Így a római katonák is ártatlanabb bosszút állottak hadvezéreiken, s ezzel egy fajta egyensúlyba jutottak velük azáltal, hogy a diadalmenetben gúnydalokat énekeltek kemény szolgálatukért és engedelmességükért, főleg pedig azért, hogy nevük nem szerepelt ama tiszteletadásban. Ama rossz és gyűlölködő nemezist megfosztja hatásától a megvetés, továbbá az, hogy a közönség, amely talán kört alkot az ilyen buzgóság körül, hogyan korlátozódik a jelentéktelen kárörömre és saját elkárhozására, amelyet magában hord.

320. §

A *szubjektivitás legkülsőségesebb* megjelenése a fennálló államélet felbomlása a vélekedés és okoskodás következtében, amelyek érvényesíteni akarják esetlegességüket és ezzel éppígy elpusztítják magukat. Igazi valósága ellentétében, abban a *szubjektivitás*ban van, amely azonos a szubsztanciális akarattal, alkotja a fejedelmi hatalom fogalmát, s mint az egész állam *eszmeisége* az eddigiben még nem jutott jogához és tételezéséhez.

Függelék. A szubjektivitást már láttuk egyszer mint az állam betetőzését az uralkodóban. A másik oldal az, amint önkényesen a közvéleményben mutatkozik mint a legszélsőségesebb jelenségben. Az uralkodó szubjektivitása magában elvont, de valami konkrétnak kell lennie s ilyenként annak az eszmeiségnek, amely elömlik az egészen. A béke állama az, amelyben fennáll a polgári lét valamennyi ága, de ez a fennállás egymás mellett és egymáson kívül az egésznek eszméjéből ered. Ennek az eredésnek is az egésznek eszmeiségeként kell *megjelennie*.

II. *A szuverénitás kifelé*

321. §

A *szuverénitás befelé* (278. §) ez az eszmeiség annyiban, hogy a szellemnek és valóságának, az államnak, mozzanatai *szükségszerűségükben bontakoztak ki*, s mint az állam *tagjai állanak fenn*. De a szellem mint a szabadságban *végtelenül negatív magára* való vonatkozás éppoly lényegesen *magáértvaló lét*, amely *magába vette fel* a fennálló különbséget s ezzel kizárólagos lett. Az államnak e meghatározásban van *egyénisége*, amely lényegileg mint egyén van, az uralkodóban pedig mint valóságos, közvetlen egyén (279. §).

322. §

Az egyéniség mint kizárólagos magáértvaló lét megjelenik *mint viszony más államokhoz*, amelyek mindegyike önálló a többivel szemben. Mivel a valóságos szellem *magáértvaló létének létezése* ebben az önállóságban van, azért ez egy nép első szabadsága és legfőbb becsülete.

Azok, akik oly összesség kívánságairól beszélnek, amely többé vagy kevésbé önálló államot alkot és saját középpontja van, — olyan kívánságokról, hogy adja fel ezt a középpontot és önállóságát, hogy mással alkosson egy egységet: keveset tudnak egy összesség természetéről és arról az önérzetről, amely egy népet

a maga függetlenségében eltölt. — Az első hatalom tehát, amelyben államok történetileg fellépnek, ez az önállóság általában, ha egészen elvont is, s nincs további belső fejlődése. Ehhez az eredeti jelenséghez hozzá tartozik ezért, hogy egy egyén áll az élén, pátriárka, törzsfő stb.

323. §

A *létezés* világában az állam e *negatív* vonatkozása magára úgy jelenik meg, mint egy *más*nak vonatkozása valami *más*ra, s mintha a negatív valami *külső* volna. E negatív vonatkozás egzisztenciája ezért egy történésnek és véletlen, *kívülről* jövő eseményekkel való bonyolódásnak alakját ölti fel. De ez a vonatkozás az állam *legsajátabb* mozzanata — igazi végtelensége mint minden végesnek eszmeisége benne —, az az oldal, amelyben a szubsztancia mint az abszolút hatalom minden egyessel és különössel szemben, az élettel, tulajdonnal és ennek jogaival, valamint a tágabb körökkel szemben, ezek semmisségét létezésre juttatja és tudatossá teszi.

324. §

Ez a meghatározás ugyanis, amellyel az egyének érdeke és joga mint eltűnő mozzanat van tételezve, egyúttal a *pozitív* mozzanat, azaz nem esetleges és változó, hanem *magán- és magáértvaló* egyéniségének tételezése. Ez a viszony és elismerése tehát az egyének szubsztanciális kötelessége, — az a kötelesség, hogy kockáztatva és feláldozva tulajdonukat és életüket, valamint vélekedésüket és mindazt, ami magától bennefoglaltatik az élet körében, fenntartsák ezt a szubsztanciális egyéniséget, az állam függetlenségét és szuverénitását.

Nagyon visszás számítás ered abból, ha e feláldozás követelésénél az államot csak mint polgári társadalmat tekintik, amelynek végcélja az egyének *életének* és *tulajdonának biztosítása* csupán; mert ezt a biztonságot nem annak feláldozásával érik el, amit *biztosítani* kell; — ellenkezőleg. — Az itt elmondottban rejlik a

háború erkölcsi *mozzanata*. A háború nem tekinthető abszolút rossznak és pusztán külső esetlegességnek, amelynek oka tehát maga is esetleges, bármi is az, a hatalmon levők vagy a népek szenvedélyei, igazságtalanságok stb., általában olyasvalami, aminek nem kell lennie. Aminek természete az esetleges, azon megtörténik az esetleges, s így épp ez a sors a szükségszerűség — ahogyan általában a fogalom és a filozófia eltünteti a puszta esetlegesség szempontját, s benne mint a *látszat*ban felismeri lényegét, a szükségszerűséget. *Szükséges*, hogy a végest, birtokot és életet mint esetlegest *tételezzük*, mert ez a végesnek a fogalma. E szükségszerűség sajátja egyfelől a természeti hatalom alakja, s minden véges halandó és mulandó. Ámde az erkölcsi lényben, az államban, a természetet megfosztják e hatalomtól, s a szükségszerűséget a szabadság művévé, valami erkölcsivé emelik. Ama mulandóság *akart* elmúlássá lesz, s az alapul szolgáló negativitás az erkölcsi lény szubsztanciális saját egyéniségévé. — A háború az az állapot, amelyben komolyan veszik az időleges javak és dolgok hiúságát, holott ez egyébként épületes szólásmód szokott lenni; így az a mozzanat, amelyben a *különös*nek eszmeisége *jogához jut* és valósággá lesz. Magasabb jelentősége az, hogy, mint másutt kifejeztem, „fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt; ahogyan a szelek mozgása megóvja a tengert a rothadástól, amelyet tartós nyugalom okozna, úgy a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke[111] vinné őket". — Hogy ez egyébként *csak* filozófiai eszme, vagy ahogy másként ki szokták fejezni, a *gondviselés* egy igazolása, s hogy a valóságos háborúk még más igazolásra szorulnak, erről alább lesz szó. — Az eszmeiség, amely a háborúban egy más államhoz való esetleges viszony formájában jelenik meg, ugyanaz, mint az az eszmeiség, amely szerint a belső államhatalmak az egésznek szerves mozzanatai. Történeti megjelenésében ez többek között előfordul abban az alakban, hogy szerencsés háborúk megakadályoztak belső forrongásokat és megszilárdították a belső államhatalmat. Ugyancsak idetartozó jelenségek a következők: Oly népek, amelyek a szuverénitást befelé nem akarják vagy félnek elviselni, másoktól leigáztatnak, s annál kevesebb

sikerrel és becsülettel harcoltak függetlenségükért, minél kevésbé tudták honukban először megszervezni az államhatalmat (— szabadságuk meghalt attól való félelmükben, hogy meghalnak —); oly államok, amelyek önállóságuk biztosítását nem fegyveres hatalmukban, hanem más körülményekben bírják (pl. abban, hogy aránytalanul kis államok szomszédjaikhoz képest), képesek fennállani olyan belső alkotmány mellett, amely magában sem befelé, sem kifelé nem biztosítaná a nyugalmat stb.

Függelék. Békében jobban terjeszkedik a polgári élet, minden szféra betokosodik, s hosszabb időre elposványosodnak az emberek; partikularitásaik egyre szilárdabbak lesznek és megcsontosodnak. De az egészséghez hozzátartozik a test egysége, s ha a részek magukban megkeményednek, beáll a halál. Az örök békét gyakran mint eszményt követelik, amely felé haladnia kell az emberiségnek. *Kant* a fejedelmek olyan szövetségét javasolta, amelynek feladata lenne a viszályokat kiegyenlíteni az államok között, s a Szentszövetségnek megvolt a szándéka, hogy körülbelül ilyen intézmény legyen. Ámde az állam egyén, az egyéniségben pedig lényegileg bennefoglaltatik a tagadás. Ha tehát számos állam egy családdá egyesül is, ez az egyesülés mint egyéniség kell, hogy magának ellentétet kreáljon és ellenséget hozzon létre. A háborúkból a népek nemcsak megerősödötten kerülnek ki, hanem olyan nemzetek, amelyek magukban összeférhetetlenek, kifelé viselt háborúk által nyugalomra tesznek szert belsejükben. A háború persze bizonytalanná teszi a tulajdont, de ez a *reális* bizonytalanság nem egyéb, mint az a mozgás, amelyre szükség van. Annyit hallunk beszélni a szószékeken a világi dolgok bizonytalanságáról, hívságosságáról és változékonyságáról, de mindenki azt gondolja amellett, bármennyire meg van is hatva: én mégis megtartom a magamét. Ha azonban ez a bizonytalanság kirántott karddal berontó huszárok formájában jelenik meg és komollyá válik, akkor ama meghatott épületesség, amely mindent megjósolt, azzá változik, hogy átkokat szór a hódítókra. Mindamellett azonban viselnek háborút ott, ahol ez a dolog természetében rejlik; a vetések ismét szárba szökkennek, s a szóbeszéd elnémul a történelem komoly ismétlései előtt.

325. §

Az önfeláldozás az állam egyéniségéért valamennyi tagjának szubsztanciális viszonya, s így *általános kötelesség*. Ezért egyúttal mint az eszmeiség *egyik oldala* a különös fennállás realitásával szemben maga is különös viszonnyá lesz, s neki egy külön rend szenteli magát, a *bátorság rendje*.

326. §

Az államok egymással való viszályának tárgya viszonyuk valamelyik *különös* oldala lehet. E viszályokkal kapcsolatos az állam védelmének szentelt *különös* rész fő rendeltetése is. Amikor azonban az állam mint olyan, önállósága, jut veszedelembe, a kötelesség az állam valamennyi polgárát hívja fel védelmére. Ha az egész így hatalommá lett s belső, magában folyó életéből kifelé sodródik, akkor a védelmi háború átmegy hódító háborúba.

Az, hogy az állam fegyveres hatalma *állandó hadsereg* lesz, s hogy rendeltetése, az állam védelmének különös feladata, azt *renddé* teszi, ugyanaz a szükségszerűség, amely által a többi különös mozzanat, érdek és tevékenység a házasság intézményében, az iparos, köztisztviselői, kereskedői stb. rendben ölt testet. Az okoskodás, amely az érvek fonalán ide-oda leng, az állandó hadsereg nagyobb előnyeiről vagy nagyobb hátrányairól elmélkedik. A vélekedés szívesen az utóbbi mellett dönt, mert a dolog fogalmát nehezebb felfogni, mint egyes és külsőséges oldalukat, s azután, mert a különösség érdekeit és céljait (a költségeket a következményeikkel, nagyobb adókivetéssel stb.) a polgári társadalom tudatában magasabbra értékelik, mint a magán- és magáértvaló szükségszerűt. Ezt ily módon csak eszköznek tekintik amazok szolgálatában.

327. §

A bátorság magában *formális* erény, mert a szabadság legfőbb absztrakciója minden különös céltól, birtoktól, élvezettől és élettől; de ez a negáció *külső-valóságos* módon, s az elidegenedés mint *végre-*

hajtás önmagában nem szellemi természetű; a belső érzület ez vagy az az ok, s valóságos eredménye szintén nem a *maga számára*, csak mások számára lehetséges.

Függelék. A katonai rend az általánosság rendje, amelynek feladata az állam védelme, s kötelessége az eszmeiséget önmagában egzisztenciára hozni, azaz magát feláldozni. A bátorság persze különböző. Az állat, a rabló bátorsága, a becsületért harcoló vitézség, a lovagi vitézség még nem az igazi formák. Művelt népek igazi vitézsége abban van, hogy készek magukat feláldozni az állam szolgálatában, úgyhogy az egyén csak egy a sok közül. Nem a személyes bátorság a fontos itt, hanem az, hogy az ember besorolja magát az általánosba. Indiában ötszáz katona győzött húszezer felett. Ezek nem voltak gyávák, csak nem volt meg bennük az az érzület, hogy másokkal együtt egybeforrottságban harcoljanak.

328. §

A bátorság tartalma mint érzület az igazi abszolút végcélban, az állam *szuverénitás*ában van. E végcél *valósága* a bátorság műve, s eszköze a személyes valóság odaadása. Ez az alak tehát a legfőbb ellentétek keménységét tartalmazza: magát az *elidegenedés*t, de mint a szabadság *egzisztenciá*ját; — a *magáértvaló lét* legfőbb *önállóságát*, amelynek egzisztenciája egyúttal egy *külső rend* és a *szolgálat* mechanizmusában van; — teljes engedelmesség és az ember saját véleményének és okoskodásának levetése, így saját szellemének *távolléte*, s ugyanakkor a szellem és elhatározottság legintenzívebb és átfogó pillanatnyi *jelenléte;* — a legellenségesebb és emellett legszemélyesebb cselekvés egyének ellen, s ugyanakkor tökéletesen közömbös, sőt jó érzület iránt mint egyének iránt.

Feltenni az életet persze több, mint csak félni a haláltól, hanem eszerint a pusztán negatív, s ezért meghatározatlan és nincs értéke magában. A pozitív, a cél és tartalom ad csak jelentőséget ennek a bátorságnak. Rablókban, gyilkosokban, kik bűnös célt követnek, kalandorokban, kik vélekedésük alapján tűznek célt maguk elé stb. szintén megvan az a bátorság, hogy felteszik az életüket. — A

modern világ elve, a *gondolat* és az *általános*, a bátorságnak azt a magasabb alakot adta, hogy megnyilatkozása mechanikusabbnak látszik, s nem mint e *különös* személynek, hanem mint az egész egy *tagjá*nak ténykedése tűnik fel, — éppígy hogy úgy jelenik meg, mintha nem egyes személyek ellen fordulna, hanem egy ellenséges egész ellen általában, tehát mintha a személyes bátorság nem személyes jellegű volna. Amaz elv ezért feltalálta a *lőfegyvert*, s e fegyver feltalálása, amely a bátorság pusztán személyes alakját az elvontabb alakká változtatta, nem véletlen.

329. §

Az, hogy az állam kifelé tekint, abban gyökerezik, hogy egyéni szubjektum. Viszonya más államokhoz ennélfogva a *fejedelmi hatalom* körébe esik. Ezért közvetlenül és egyedül őt illeti meg a fegyveres erő vezénylése, a más államokkal való kapcsolatnak követek stb. útján való fenntartása, a háború és béke intézése, s más szerződések kötése.

Függelék. Majdnem valamennyi európai országban az egyéni betetőzés a fejedelmi hatalom; ennek körébe esik a más államokkal való kapcsolatok gondozása. Ahol rendi alkotmány van, az a kérdés támadhat, nem kellene-e a rendeknek dönteniük a háború és béke kérdéseiben, s mindenesetre megtartják majd befolyásukat különösen a pénzeszközök tekintetében. Angliában például nem lehet népszerűtlen háborút viselni. Ha azonban azt hiszi valaki, hogy fejedelmek és kormányok jobban vannak alávetve a szenvedélynek, mint kamarák, s ezért ez utóbbiak kezébe akarnák átjátszani a döntést a háború és béke kérdéseiben, akkor azt kell mondani, hogy gyakran egész nemzetek még jobban lelkesíthetők és szenvedélyre lobbanthatók, mint fejedelmeik. Angliában több ízben az egész nép háborút sürgetett, s bizonyos mértékben kényszerítette a minisztereket annak viselésére: *Pitt*[112] népszerűsége onnan eredt, hogy el tudta találni azt, amit a nemzet akkoriban akart. Csak később hozta meg itt a szenvedélyek lehűlése azt a tudatot, hogy a háború haszontalan és szükségtelen volt, s hogy az

eszközök kiszámítása nélkül indították meg. Az állam azonfelül nemcsak *egy* más állammal van kapcsolatban, hanem többel; s a viszonyok bonyoldalmai oly kényesek lesznek, hogy csak a legfőbb csúcs által kezelhetők.

B. A KÜLSŐ ÁLLAMJOG

330. §

A külső államjog önálló államok *viszonyából* indul ki. Ennélfogva az, ami benne *magán- és magáértvaló*, a *kellés* [*Sollen*] formáját kapja, mert valósága *különböző szuverén akaratokon* alapszik.

Függelék. Államok nem magánszemélyek, hanem teljesen önálló totalitások magukban, s így viszonyuk másképp alakul, mint egy pusztán morális és magánjogi viszony. Gyakran akarták az államokat úgy tekinteni, mintha viszonyuk magánjogi és morális volna. De a magánszemélyek helyzete az, hogy fölöttük bíróság áll, amely megvalósítja azt, ami jogos. Mármost az államok közötti viszonynak is magánvalóan jogosnak kell lennie, de a világi létezésben kell, hogy a magánvalónak legyen hatalma is. Mivel pedig nem létezik olyan hatalom, amely eldönti az állammal szemben, hogy magánvalóan mi jogos, és amely megvalósítja ezt a döntést, azért e vonatkozásban mindig a kellésnél kell maradni. Az államok közötti viszony oly önállóságok viszonya, amelyek megállapodnak egymás között, de egyúttal fölötte állnak e megállapodásoknak.

331. §

A nép mint állam a szellem a maga szubsztanciális ésszerűségében és közvetlen valóságában, tehát az abszolút hatalom a *föl*dön. Következésképpen egy állam szuverénül önálló egy másikkal szemben. Az, hogy mint ilyen van *a másik számára*, azaz hogy ez *elismeri* azt, az állam első abszolút jogosultsága. De ez a jogosultság egyúttal csak formális, s az államnak az a követelése, hogy elismertessék, pusztán mert állam, elvont. Hogy valóban ilyen magán- és magáért-

való-e, az tartalmától, alkotmányától, állapotától függ, s az elismerés, mint amely a kettő azonosságát tartalmazza, éppúgy a másiknak nézetén és akaratán alapszik.

Ahogyan az egyén nem valóságos személy, ha nincs viszonya más személyekkel (71. § és másutt), úgy az állam sem valóságos individuum, ha nincs viszonya más államokhoz (322. §). Egy állam törvényessége s közelebbről, amennyiben kifelé fordul, fejedelmi hatalmának törvényessége, egyfelől oly viszony, amely egészen a *belügy*eire vonatkozik (egy állam ne avatkozzék bele a másik állam belső ügyeibe) — másfelől éppígy lényegileg *teljessé kell tenni* a többi állam elismerése által. De ez az elismerés biztosítékot követel, azt, hogy szintén elismerje a többi, őt elismerő államot, azaz hogy tiszteletben tartja majd önállóságukat, s így nem lehet közömbös számukra, mi megy végbe belsejében. — Nomád népnél pl., általában olyannál, amely a kultúra alacsony fokán áll, fellép még az a kérdés is, mennyiben tekinthető államnak. A vallási szempont (azelőtt a zsidó népnél, a mohamedán népeknél) még nagyobb ellentétességet tartalmazhat, s ez nem engedi meg az általános azonosságot, amely az elismeréshez tartozik.

Függelék. Ha Napóleon a *campoformioi* béke előtt azt mondotta: „A francia köztársaságnak nincs szüksége elismertetésre, mint ahogyan a Napnak sincs erre szüksége", e szavakban nincs semmi egyéb, mint épp az egzisztencia erőssége, amely már magával hozza az elismertetés biztosítékát, anélkül hogy kimondanák.

332. §

A közvetlen valóság, amelyben az államok egymás mellett vannak, sokféle viszonnyá különböződik el, amelyeknek a meghatározása a mindkét oldali önálló akarattól függ, s így felveszi a *szerződések* formális természetét általában. E szerződések *anyaga* azonban végtelenül kisebb sokféleséget mutat, mint a polgári társadalomban. Ebben az egyesek a legkülönfélébb tekintetekben kölcsönösen függnek egymástól, önálló államok ellenben olyan egészek, amelyek főképp magukban elégítik ki szükségleteiket.

333. §

A *nemzetközi jog* az az *általános* jog, amelynek abszolút érvényesnek kell lennie az államok közt, szemben a pozitív szerződések különös tartalmával. A nemzetközi jog alapelve, hogy a *szerződéseket* mint alapjait az államok egymás iránti kötelezettségeinek *meg kell tartani*. Mivel azonban az államok egymáshoz való viszonyának elve a szuverénitásuk, azért ennyiben a természeti állapotban vannak egymással szemben, s jogaik nem egy általános, fölöjük rendelt hatalmi akaratban, hanem saját különös akaratukban *valóságosak*. Amaz általános meghatározás ezért megmarad a *kellés*nél, s a tényleges állapot az lesz, hogy a szerződéseknek megfelelő viszony váltakozik e viszony megszüntetésével.

Államok között nincs prétor, hanem legfeljebb választott bíró és közvetítő, s ezek is csak véletlenül, azaz a felek különös akarata szerint. Az *örök béke kanti* eszméje szerint lenne egy államszövetség, amely kiegyenlítene minden viszályt, s mint minden egyes államtól elismert hatalom elintézne minden egyenetlenkedést, ezzel pedig lehetetlenné tenné a döntést a háború által. Ez azonban feltételezné az államok *megegyezését*, amely mindig morális, vallási vagy egyéb okokon és tekinteteken, általában mindig különös szuverén akaratokon alapulna, s ezért esetleges jellegű maradna.

334. §

Az államok viszályát ezért, ha a különös akaratok nem tudnak megegyezni, csak *háború* döntheti el. Nagy kiterjedésű területükön és alattvalóik sokféle kapcsolata mellett könnyen és nagy számban fordulhatnak elő sérelmek. De hogy mely sérelmeket kell szerződésszegésnek vagy a függetlenség és becsület megsértésének tekinteni, *magában* meghatározhatatlan marad. Mert egy állam a maga végtelenségét és becsületét minden egyes dolgába helyezheti, s annál inkább hajlik erre az ingerlékenységre, minél inkább hosszú belső nyugalom hajt arra egy erőteljes egyéniséget, hogy kifelé keressen és szerezzen anyagot tevékenysége számára.

335. §

Ezenfölül az állam mint szellemi való általában nem állhat meg annál, hogy csak a sérelem *valóságos* megtörténtét vegye figyelembe; hanem hozzájárul ehhez viszályok okaként egy sérelem *képzete*, azaz egy más állam részéről fenyegető *veszély* képzete, a nagyobb vagy csekélyebb valószínűségek mérlegelésével, a szándékok sejtéseivel stb.

336. §

Mivel az államok önállókként viszonylanak egymáshoz és mint *különös* akaratok állnak egymással szemben, s maga a szerződések érvényessége is ezen alapszik, az egésznek *különös akarata* pedig *tartalma szerint* az állam *jóléte* általában, azért ez a legfőbb törvény más államok iránt való magatartásában; annál is inkább, mert az állam eszméje éppen az, hogy benne megszűnik az ellentét a jog mint elvont szabadság és az űrt kitöltő különös tartalom, a jólét, között, s az államok akkor nyerik első elismertetésüket (331. §), amikor mint *konkrét* egészek jelennek meg.

337. §

Az állam szubsztanciális jóléte az ő jóléte mint egy *különös* államé a maga határozott érdekével és állapotával s az éppoly sajátos külső körülményeivel, valamint különös szerződési viszonyával. A kormányzás tehát *különös bölcsesség*, nem az általános gondviselés (vö. a Megjegyzéssel a 324. §-hoz). Éppígy a cél a más államokhoz való viszonyban s a háborúk és szerződések igazságosságának elve nem általános (filantropikus) gondolat, hanem a valóban megbántott vagy fenyegetett jólét *a maga meghatározott különösségében*.

Egy időben sokat beszéltek a morál és a politika ellentétéről s arról a követelményről, hogy a politika legyen a morálnak megfelelő. Ide tartozóan általában csak azt jegyzem meg, hogy egy állam jólétének egészen más jogosultsága van, mint az egyes ember jólétének. Az erkölcsi szubsztanciának, az államnak, létezése, azaz

joga közvetlenül nem elvont, hanem konkrét egzisztenciában van, s cselekvésének és magatartásának elve csakis ez a konkrét egzisztencia lehet, nem pedig a sok, morális parancsnak tartott általános gondolat egyike. Az a nézet, hogy ebben az állítólagos ellentétben a politikának állítólag soha sincs igaza, inkább azon alapszik, hogy még mindig sekély képzetek uralkodnak a moralitásról, az állam természetéről és a morális szemponthoz való viszonyáról.

338. §

Abban, hogy az államok mint ilyenek kölcsönösen elismerik egymást, a *háborúban*, a jogtalanság, az erőszak és esetlegesség állapotában is marad *egy kötelék*, amelyben azok magán- és magáértvalók számba mennek egymás számára, úgyhogy magában a háborúban is a háború mint olyasmi van meghatározva, aminek el kell múlnia. Ezzel azt a nemzetközi meghatározást tartalmazza, hogy benne fennmaradt a béke lehetősége, tehát pl. tiszteletben tartják a követeket, s általában, hogy nem a belső intézmények és a békés családi és magánélet ellen, nem a magánszemélyek ellen viselnek háborút.

Függelék. Az újabb háborúkat tehát emberségesen viselik, s a személy nem gyűlölettel áll a személlyel szemben. Legfeljebb előörsök között lépnek fel személyes ellenségeskedések, de a hadseregben mint hadseregben az ellenségeskedés valami határozatlan, ami háttérbe szorul a kötelesség mellett, amelyet mindenki tisztel a másikban.

339. §

Egyébként a kölcsönös magatartás — háborúban pl. az, hogy foglyokat ejtenek, békében az, hogy egy állam bizonyos jogokat biztosít egy másik állam alattvalóinak a magánérintkezés szempontjából stb. — főképp a nemzetek *erkölcsein* alapszik mint a magatartásnak belső, minden körülmények között magát fenntartó általánossága.

Függelék. Az európai nemzetek egy családot alkotnak törvényhozásuk, erkölcseik, műveltségük általános elve szerint, s így ennek megfelelően módosul a nemzetközi magatartás olyan állapotban,

amelyben egyébként a kölcsönös bajokozás az uralkodó. Az államoknak államokhoz való viszonya ingadozó. Nincs prétor, aki itt ellentéteket kiegyenlít. A magasabb prétor egyedül az általános, magán- és magáértvaló szellem, a világszellem.

340. §

Az államok mint *különös* államok viszonyába esik a jelenség legnagyobb méreteiben a szenvedélyek, érdekek, célok, a tehetségek és erények, az erőszak, az igazságtalanság és a bűn, valamint a külső esetlegesség belső különösségének nagyon mozgalmas játéka. E játékban maga az erkölcsi egész, az állam önállósága, az esetlegességnek van kitéve. A *népszellemek* elvei — különösségük miatt, amelyben mint *egzisztáló* egyének objektív valóságukat és öntudatukat bírják — általában korlátozottak. Sorsaik és tetteik egymáshoz való viszonyukban e szellemek végességének megjelenő dialektikáját alkotják, amelyből az *általános* szellem, *a világ szelleme*, mint korlátlan éppúgy létrehozza magát, mint ahogyan ő gyakorolja rajtuk jogát — s az ő joga a legeslegfőbb jog — a *világtörténelem*ben mint *a világ ítélő szék*ében.[113]

C. A VILÁGTÖRTÉNELEM

341. §

Az *elem*, amelyben az *általános szellem* létezik, a művészetben szemlélet és kép, a vallásban érzés és képzet, a filozófiában a tiszta, szabad gondolat; a *világtörténelem*ben a szellemi valóság, belsőségének és külsőségének egész terjedelmében. A világtörténelem ítélőszék, mert a világszellem magán- és magáértvaló *általánosság*ában a *különös*, a penáteszek, a polgári társadalom és a népszellemek tarka valóságukban, csak *eszme*iként vannak, s a szellem mozgása ebben az elemben ennek ábrázolása.

342. §

A világtörténelem továbbá nem a szellem *hatalm*ának puszta ítélőszéke, azaz egy vak sors elvont és ész nélküli szükségszerűsége, hanem

mivel a szellem magán- és magáértvalósága szerint *ész*, ennek magáértvaló léte pedig a szellemben tudás, azért a világtörténelem az ész *mozzanatai*nak s vele a szellem öntudata és szabadsága mozzanatainak csakis a szellem szabadságának *fogalmából* való szükségszerű kibontakoztatása — *az általános szellem* kifejtése és *megvalósítása*.

343. §

A szellem története az ő *tette*, mert ő csak az, amit tesz, tette pedig az, hogy magát, mégpedig itt mint szellemet, tudatának tárgyává teszi, hogy magát, önmaga számára kifejtve, megragadja. Ez a megragadás az ő léte és elve, s egy megragadás *befejezése* egyúttal elidegenedése és átmenete. Formálisan kifejezve: aki *újból* megragadja ezt a megragadást, s ami ugyanaz, az elidegenedésből magába mélyedő szellem, a szellem magasabb fokát képviseli magával szemben, ahogyan amaz első megragadásban állt.

Ide tartozik a kérdés *az emberi nem tökéletesíthetőségé*re és *nevelésé*re vonatkozóan.[114] Azok, akik állították ezt a tökéletesíthetőséget, sejtettek valamit a szellem természetéről, természetének arról a vonásáról, hogy a *Γνῶθι σεαυτὸν*[115] *lété*nek törvénye, s mivel megragadja azt, ami *ő*, magasabb alak annál, amely előbbi létét alkotta. Azoknak azonban, akik elvetik ezt a gondolatot, a szellem üres szó maradt, a történelem pedig felszínes játéka *esetleges*, úgynevezett *csak emberi* törekvéseknek és szenvedélyeknek. Ha emellett az olyan kifejezésekben, mint a *gondviselés* és a gondviselés *terve*, a magasabb sorsintézésbe vetett hitet mondják is ki, ezek üres képzetek maradnak, mert hiszen kifejezetten is azt vallják, hogy a gondviselés terve számukra megismerhetetlen és felfoghatatlan valami.

344. §

Az államok, népek és egyének a világszellem e munkájában fellépnek *különös*, *meghatározott elv*ük szerint, amely *alkotmány*ukban és *állapot*uk egész *szélesség*ében fejlik ki és kap valóságot. Ezeket tudatosan élik és elmélyednek érdekeikben, ugyanakkor azonban

tudattalan eszközei és tagjai ama belső munkának, amelyben elenyésznek ezek az alakok, a magán- és magáértvaló szellem azonban előkészíti és kimunkálja magának az átmenetet legközelebbi magasabb fokára.

345. §

Igazságosság és erény, jogtalanság, erőszak és bűn, tehetségek és tetteik, a kis és a nagy szenvedélyek, bűnösség és ártatlanság, az egyéni és a népélet nagyszerűsége, az államok és az egyesek önállósága, boldogsága és boldogtalansága — mindezeknek a tudatos valóság szférájában van határozott jelentőségük és értékük, s benne találják meg ítéletüket és — bár tökéletlen — igazságosságukat. A világtörténelem kívül esik e szempontokon. Benne a világszellem eszméjének az a szükségszerű mozzanata *abszolút jog*ához jut, amely az *ő* fejlődésében ekkor soron van. A benne élő nép boldogság és dicsőség részese, tetteinek végrehajtása sikeres lesz.

346. §

Mivel a történelem a szellem alakulása a történés, a közvetlen természeti valóság formájában, azért a fejlődés fokai mint *közvetlen természeti elvek* vannak jelen; ezek pedig, mivel természeti elvek, mint sokaság egymáson kívül vannak, tehát úgy, hogy *egy népet egy elv* illet meg — *földrajzi* és *antropológiai* egzisztenciája.

347. §

Arra a népre, amelyet az ilyen mozzanat mint *természeti* elv illet meg, van rábízva annak végrehajtása a világszellem fejlődő öntudatának haladásában. Ez a nép az *uralkodó* a világtörténelem e korszakában — *s a világtörténelemben csak egyszer lehet korszakalkotó.* (346. §) Ezzel az abszolút jogával szemben, hogy a világszellem ekkori fejlődésfokának hordozója, a többi nép szelleme jogtalan, s azokkal együtt, amelyeknek korszaka elmúlt, nem számít többé a világtörténelemben.

Egy világtörténeti nép speciális története részint amaz elv fejlődését tartalmazza gyermeki lappangó állapotától kezdve virágzásáig, amikor is elérkezve szabad erkölcsi öntudatához, most belenyúl az általános történelembe — részint a hanyatlás és pusztulás korszakát is; — mert így mutatkozik raita, hogy egy magasabb elv van keletkezőben mint negatívuma csupán a saját elvének. Ez jelzi a szellem átmenetét amaz elvbe és így a világtörténelem átmenetét egy *másik nép*re. Az új korszakból nézve ama nép elvesztette érdeklődését az abszolút iránt. A magasabb elvet akkor is pozitívan fogadja ugyan magába és beléje formálódik, de benne mint befogadottban nem viselkedik immanens elevenséggel és frissességgel. Talán elveszti önállóságát, talán mint különös állam vagy államok köre folytatódik is, vagy tovább vonszolja magát, s különféle belső kísérletben és külső harcban a véletlen szerint vívódik.

348. §

Valamennyi cselekmény élén, tehát a világtörténelmi cselekmények élén is *egyének* állnak mint a szubsztanciálist megvalósító szubjektivitások (lásd a Megjegyzést a 279. §-hoz). Ők a világszellem szubsztanciális tettének eleven végrehajtói s így közvetlenül azonosak e tettel, de önmaguk előtt ez rejtve van, s nem tárgyuk és céljuk (344. §). Nem is kapnak érte *megbecsülést* és köszönetet sem a kortársaktól (ugyanott), sem az utókor közvéleményében, hanem csak formális szubjektivitásként *halhatatlan dicsőség* az osztályrészük ebben a véleményben.

349. §

Egy nép eleinte még nem állam. Egy család, horda, törzs, sokaság stb. átmenete egy állam állapotába alkotja benne *formális* megvalósítását az eszmének általában. E forma nélkül mint erkölcsi szubsztancia, ami *magánvalósága szerint*, nélkülözi azt az objektivitást, hogy törvényekben mint elgondolt meghatározásokban általános és általánosan érvényes létezése van a maga és a többiek számára, s ezért nem ismerik el. Önállósága, mivel objektív törvényesség és

magáértvalóan szilárd ésszerűség nélkül csak formális, nem szuverénitás.

A közönséges felfogásban sem neveznek egy patriarkális állapotot alkotmánynak, sem egy népet ebben az állapotban államnak, sem függetlenségét szuverénitásnak. Az igazi történelem kezdetét megelőzi tehát egyfelől az érdek nélküli, gondolattalan ártatlanság, másfelől az elismertetésre törekvő és bosszúvágyó formális harc bátorsága (vö. a 331. §-t).

350. §

Az eszme abszolút joga, hogy törvényes meghatározásokban és objektív intézményekben lépjen fel, kiindulva a házasságból és a földművelésből (l. a Megjegyzést a 203. §-hoz), akár e megvalósulásuk formája mint isteni törvényhozás és jótett jelenik meg, akár mint erőszak és jogtalanság. Ez a *héroszok joga* államok alapítására.

351. §

Ugyanabból a meggondolásból történik, hogy civilizált nemzetek másokat, amelyek az állam szubsztanciális mozzanataiban elmaradtak mögöttük (állattenyésztők a vadásznépeket, a földművelők mind a kettőt stb.) barbároknak tekintik és ilyenekként kezelik, mert nem tartják őket egyenjogúaknak, s önállóságukat formálisnak veszik.

Ennélfogva azokban a háborúkban és viszályokban, amelyek ilyen körülmények között keletkeznek, az a mozzanat, hogy azok küzdelmek egy meghatározott tartalomra vonatkozó elismertetésért, alkotja azt a vonást, amely nekik világtörténeti jelentőséget ad.

352. §

A konkrét eszmék, a népszellemek, igazságukat és rendeltetésüket a konkrét eszmében, az *abszolút általánosság*ban bírják, — a világszellemben, amelynek trónja körül állnak mint megvalósulásának végrehajtói és mint dicsőségének tanúi és díszei. Mivel mint szellem

csak mozgása ama tevékenységének, hogy abszolút módon tudja magát, hogy tehát megszabadítja tudatát a természetes közvetlenség formájától és önmagához jön, azért ezen öntudat alakulatainak *elvei* a felszabadulása menetében — a *világtörténeti birodalmak*ban nyilatkoznak meg. Az elvek száma *négy*.

353. §

Az *első* mint *közvetlen* megnyilatkozásban a szellem elve a *szubsztanciális* szellem alakja, mint azé az azonosságé, amelyben az egyediség a lényegében elmerülve és magáértvalóan jogosulatlan marad.

A *második* elv e szubsztanciális szellem tudása, úgyhogy az a pozitív tartalom és teljesedés és a *magáértvaló lét* mint a szellem eleven *formája*, a *szép* erkölcsi egyéniség.

A *harmadik* a tudó magáértvaló lét elmélyedése magában, míg el nem éri az *elvont általánosság*ot s ezzel a végtelen *ellentét*et az éppúgy a szellemtől elhagyott objektivitással.

A *negyedik* alakulat elve a szellem emez ellentétének megfordulása, hogy bensőségében fogadja igazságát és konkrét lényegét, s otthonos és megbékélt legyen az objektivitásban. S mivel ez az első szubsztancialitáshoz visszajött szellem az, amely *a végtelen ellentétből tért vissza*, ezt az ő igazságát mint gondolatot és mint törvényes valóság világát hozza létre és tudja.

354. §

E négy elv szerint *négy* világtörténeti birodalom van: 1. a *keleti*, 2. a *görög*, 3. a *római*, 4. a *germán*.

355. §

1. *A keleti birodalom*

Ez az első birodalom a patriarkális természetegészből kiinduló, magában elkülönületlen, szubsztanciális világszemlélet, amelyben a világi kormány teokrácia, az uralkodó főpap is vagy isten, az államalkotmány és törvényhozás egyúttal vallás, s a vallási és morális

törvények vagy inkább szokások éppúgy állami és jogi törvények. Ennek az egésznek pompájában az egyéni személyiség jogtalanul elvész, a külső természet közvetlenül isteni vagy dísze az istennek, s a valóság története költészet. Különbségek fejlődnek ki az erkölcsök, a kormányzás és az állam különböző oldalai szerint: a törvények helyett, az erkölcs egyszerűsége mellett, esetlen, hosszadalmas, babonás szertartások jönnek létre, — személyes hatalom és önkényes uralkodás esetlegességei kapnak lábra, s a rendekre való tagolódás kasztok természetes merevségévé lesz. A keleti állam tehát csak mozgásában eleven; s mivel benne magában semmi sem tartós, s ami szilárd, megkövesedett, azért mozgása kifelé fordul, elemi dühöngéssé és pusztítássá lesz. A belső nyugalom magánélet s gyengeségbe és fáradtságba való süllyedés.

A még *szubsztanciális, természetes szellemiség* mozzanata az államalkotásban mint *forma* minden állam történetének abszolút kiindulópontja. Ezt az elemet hangsúlyozta és mutatta ki az egyes államok történetében mély értelemmel és tudományossággal dr. Stuhr *A természeti államok bukásáról*[116] című művében, s ezzel útját egyengette az alkotmánytörténet és általában a történelem ésszerű szemléletének. A szubjektivitás és öntudatos szabadság elvét ott szintén a germán nemzetben mutatja fel a szerző, azonban, mivel a mű csak a természeti államok bukásáig megy el, ezt az elvet is csak addig a pontig tárgyalja, ahol részint mint nyugtalan mozgalmasság, emberi önkény és pusztítás, részint különös alakjában mint *érzelem* jelenik meg, s nem fejlődik az *öntudatos* szubsztancialitás objektivitásáig, szerves *törvényszerűséggé*.

356. §

2. *A görög birodalom*

Ebben megvan a véges és végtelen ama szubsztanciális egysége, de csak titokzatos alapul, amely visszaszorul homályos emlékezetbe, barlangokba és hagyományos képekbe. Ez az alap a magát megkülönböztető szellemből az egyéni szellemiséggé érlelődve és a tudás világosságába emelkedve, a szépséggé és a szabad és derűs erkölcsi-

séggé mérséklődött és magasztosult. Ebben a meghatározásban támad tehát a személyes egyéniség elve, még úgy, hogy nem elfogódott önmagában, hanem ideális egységében van tartva. Részben ezért az egész különös népszellemek körére hull széjjel, részben a végső akarati elhatározás még nincs a magáértvaló öntudat szubjektivitásába helyezve, hanem egy magasabb, rajta kívül levő hatalomba (vö. a Megjegyzést a 279. §-hoz). Másfelől a különös szükségletek kielégítése még nem esik a szabadság körébe, hanem kizárólag egy rabszolgarend dolga.

357. §

3. *A római birodalom*

Ebben a birodalomban befejeződik a megkülönböztetés: az erkölcsi élet végtelenül szétszakad a *személyes* magán-öntudat és az *elvont általánosság* szélsőségeire. A szembehelyezés kiindul egy arisztokrácia szubsztanciális szemléletéből, szemben a szabad személyiség elvével demokratikus formában, s abban az irányban babonává és hideg, kapzsi erőszak érvényesítésévé fejlődik, ebben az irányban a csőcselék romlottságává. Az egésznek felbomlása az erkölcsi élet általános boldogtalanságával és halálával végződik, amelyben a népegyéniségek elhalnak egy pantheon egységében, valamennyi egyén lesüllyed magánszeméllyé, formálisan *egyenlő* jogú emberré, akiket így csak egy elvont, a szertelenbe vesző önkény tart össze.

358. §

4. *A germán birodalom*

A szellemnek és világának ezen elvesztéséből és az emiatti végtelen fájdalomból, amelynek hordozójául a *zsidó* nép volt készenlétben, a magába visszaszorított szellem megragadja abszolút *negativitás*ának szélsőségében, a magán- és magáértvaló *fordulópontot*, e belsejének *végtelen pozitivitás*át, az isteni és emberi természet egységének elvét, az öntudaton és a szubjektivitáson belül megjelent objektív igazság

és szabadság kibékítését. Ennek végrehajtása az észak elvének, a *germán népek* elvének feladata.

359. §

Az elv bensősége még elvont; az érzésben egzisztál mint hit, szeretet és remény, mint kibékítése és megoldása minden ellentétnek; kifejti tartalmát, hogy a valósággá és öntudatos ésszerűséggé emelje, egy a szabad emberek érzéséből, hűségéből és társiasságából kiinduló *világi* birodalommá, amely ebben az ő szubjektivitásában éppúgy a magánvaló nyers önkénynek és az erkölcsök barbárságának birodalma. Ez szemben áll egy másvilággal, egy *intellektuális* birodalommal, amelynek tartalma az elv szellemének amaz igazsága ugyan, de még nem *gondoltan* a képzet barbárságába van burkolva, s mint szellemi hatalom a valóságos érzés fölött mint nem-szabad félelmetes hatalom viselkedik vele szemben.

360. §

Ez a kemény harcban álló két birodalom különbözik egymástól, s ugyanakkor mégis *egy* egységben és eszmében gyökerezik. Különbségük itt abszolút ellentétességgé fokozódott. Mivel azonban a szellemi birodalom egének egzisztenciáját földi evilágivá és közönséges világiassággá szállítja le a valóságban és a képzetben, — a világi birodalom viszont elvont magáértvaló létét az ésszerű lét és tudás gondolatává és elvévé, a jog és törvény ésszerűségévé emeli fel, azért *magánvalósága szerint* az ellentét jelentéktelen alakká enyészett. A jelen lehántotta barbárságát és jogtalan önkényét, az igazság pedig másvilágát és esetleges hatalmát, úgyhogy objektívvá lett az igazi kibékítés, amely az *állam*ot bontakoztatja ki az ész képévé és valóságává. Az államban az öntudat szubsztanciális tudásának és akarásának valóságát szerves fejlődésben találja meg, mint ahogy a *vallás*ban ennek az ő igazságának mint eszmei lényegiségnek érzelmét és képzetét találja, a *tudomány*ban pedig szabad felfogott ismeretét ennek az igazságnak, mely egy és ugyanaz az egymást kiegészítő megnyilatkozásaiban, az *állam*ban, a *természet*ben és az *eszmei világ*ban.

A FORDÍTÓ UTÓSZAVA

Hegel Jogfilozófiája még a filozófus életében, 1821-ben jelent meg. Midőn e mű lefordítására készültem, két kiadása között kellett választanom, amelyet a fordítás alapjául vehetek. Az egyik az ún. *Jubileumsausgabe* hetedik kötete. Hegel összes műveit halála után adták ki először volt tanítványai gondozásában. A Jubileumsausgabe ennek a kiadásnak fakszimile-eljárással készült mása. A másik: Johannes Hoffmeister kritikai kiadása (4. kiad. Akademie-Verlag, Berlin 1956). Az elsőt választottam azért, mert a hegeli szövegen kívül még a filozófus szóbeli, egyetemi előadásaiból merített, a szöveget értelmező, világosabbá tevő magyarázatokat is tartalmaz Függelékek (Zusätze) formájában. De felhasználtam a Hoffmeister-féle kiadást is. A Jubileumi kiadásban itt-ott előforduló értelemzavaró sajtóhibák esetén a kritikai kiadásban megtaláltam a helyes szöveget.

A fordítás alapjául szolgáló mű címe: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse . . . 3. Auflage. Stuttgart 1952. Fr. Frommanns Verlag.* A mű Hegel Előszaván túl háromféle szövegből tevődik össze. Először is mondanivalóját a filozófus *paragrafusok*ban fogalmazza meg. A §-t rendszerint a filozófus *Megjegyzése (Anmerkung)* követi. A német kiadásokban ez néhány betűhellyel beljebb van nyomtatva; mi is követtük ezt. A Megjegyzés után többnyire *Függelék* következik, ugyancsak néhány betűhellyel beljebb nyomtatva. Egy-két esetben a Függelék megelőzi a Megjegyzést. Ennek kezdete nincs jelezve, de nem téveszthető el, mert a Függelék csak egy bekezdésből áll.

Hegel filozófiájának sajátos műnyelve van. E filozófia magyar műszavaival a Magyar Nyelvőr 1949. október—novemberi számá-

ban foglalkoztam, s az itt kifejtetteket csekély változtatással *A logika tudománya* első részében (1957) is közöltem. Mivel feltehető, hogy Hegel Jogfilozófiáját olyanok is olvassák majd, akik Hegel egyéb magyarra fordított műveit nem ismerik, azért helyénvalónak tartom, hogy a hegeli műszavakat itt újra tárgyaljam, legalábbis azokat, amelyekkel a Jogfilozófiában találkozunk.

Das *Sein:* a *lét.* Hegelnél ez a legelvontabb, legátfogóbb, legtartalmatlanabb fogalom. Benne elvonatkoztatunk minden tartalomtól. Nem sajátosan hegeli műszó. Itt azért szólunk róla, mert Hegel a létezés több szintjét, fokozatát különbözteti meg, s mindegyiket más-más műszóval jelöli (Sein, Dasein, Fürsichsein, Existenz, Wirklichkeit, Realität stb.).

Das *Werden:* a *levés.* Hegel a logika fogalmait dialektikusan egymásból fejleszti. A lét tehát dialektikusan átcsap ellentétébe, a *nemlét*be, a *semmi*be; a kettőnek „igazsága", magasabb egysége a *levés.* Ez valami új a léttel és nemléttel szemben, de azért a kettőt mint mozzanatot magában foglalja: valami még nincs, de lesz. A szó szokatlan a magyarban, de nem magyartalan, nem ellenkezik a magyar nyelv szellemével. Ahogyan a *tesz* igéből képezzük a *tevés*t, úgy a *lesz*ből képezzük a *levés*t. Sőt épp szokatlanságánál fogva, mert még nincs elkoptatva, nincs lefoglalva más fogalomra, talán még alkalmasabb a hegeli jelentés hordozására.

Das *Dasein:* a *létezés.* A levés: „nyugtalanság" (Hegel), mozgás; ami létrejön általa, az a *létezés.* Benne már nem érezzük a mozgás mozzanatát. A létezés a levés folyamatának eredménye. Lét ez is, de magasabb szinten, mint az első, teljesen elvont lét, olyan lét, amely *lett.* Tartalma is van: a létezés egy tulajdonsággal, minőséggel meghatározott lét, pl. piros. Régebbi magyar filozófiai írók a *Dasein*t a *meglétel* vagy az *ittlét* szóval fordítják. A *meglétel* szó mesterkélt, az *ittlét* megtévesztő, mert a *Dasein* — amint maga Hegel figyelmeztet rá — ebben az összefüggésben nem helyi megjelölés. Viszont a *létezés* az élő nyelv szava, s kár volna azt fel nem használni a lét egyik szintjének jelölésére. A *seiend* és *daseiend* melléknévi igeneveket a magyarban is megkülönböztetjük; *seiend: léttel bíró, daseiend: létező.*

Das *Anderssein:* a *máslét.* A piros tagadása: nem-piros; ez

nem elvont semmi, hanem szintén valamilyen lét, csakhogy más minőségű (kék, sárga stb.). A piroshoz viszonyítva a nem-piros: *máslét.*

Das *Ansichsein:* a *magánvaló lét* vagy *magánvalóság.* A magban, csírában megvannak már a kifejlett növény összes részei, a gyökér, a szár, a levelek, a virágok, a gyümölcs, de csak mint lehetőség, *magánvalóságuk szerint.* A *magánvalót* tartjuk helyesnek, nem pedig a *magábanvalót,* egyrészt, mert a magyar filozófiai irodalomban több évtizedes múltja van, másrészt, mert a *magábanvalót* az *Insichsein* számára kell fenntartanunk. A *magánvaló* egyébként nyelvi szempontból sem kifogásolható (Vörösmartynál: Ül *magán* a csendes lakban). — Gyakran előfordul *an sich* mint határozó; ezt így fordítják: (egy dolog) *magánvalósága szerint* vagy *magánvalóan.*

Das *Fürsichsein:* a *magáértvaló lét* vagy *magáértvalóság.* A kifejlett növényben megvalósult mindaz, aminek a magban, csírában csak magánvalósága volt: a gyökér, szár stb. most *magáértvaló.* Jó példát a *magáértvaló létre* talál az olvasó a 10. §-hoz írt Függelékben. — *Für sich* mint határozó: (egy dolog) *magáértvalósága szerint* vagy *magáértvalóan.*

Das *An- und Fürsichsein,* a *magán- és magáértvaló lét,* az abszolút, teljes lét, szintézise a magánvaló létnek és magáértvaló létnek.

Setzen: tételezni, das *Setzen,* die *Setzung:* a *tételezés.* Egy fogalom sok mindenféle mozzanatot tartalmazhat; ha kielemzem belőle és tételbe foglalom, akkor tételezem. Az emlősök fogalmában benne van, hogy eleven fiakat szülnek; ha ezt tételben kimondom, akkor tételezem. Hegel, a gondolat és valóság azonosságát vallva, *tételezésről* beszél a valósággal kapcsolatban. Pl. a magban, csírában is megvannak már — magánvalóságuk szerint — a gyökér, a szár stb., a kifejlett növényben tételezve vannak.

Aufheben: megszüntetve-megőrizni; sich aufheben: megszűnten-megmaradni. Aufheben Hegel egyik legjellegzetesebb, a fordítás szempontjából talán legvitatottabb műszava. A fordítás nehézsége abból fakad, hogy az *aufheben* igének a németben mindenekelőtt kettős értelme van: egyrészt annyit jelent, mint *megszüntetni* (egyszerűség kedvéért tartózkodom rokonértelmű szók felsorolásától), másrészt annyit, mint *megőrizni.* Hegel mind a két jelentést felveszi az *aufheben*

filozófiai értelmébe is, s a német nyelv bölcseleti mélységének jelét látja abban, hogy a dialektikus gondolkodást jellemző két mozzanatot egyetlen szóval képes kifejezni. Vegyük a már fentebb tárgyalt példát: a *lét* és a *nemlét* egy magasabb szintézisben egyesül, a *levés*ben. Hogyan viszonylik a levés az előbbi két fogalomhoz? A lét és a nemlét *megszűnt* a levésben, hiszen a levés se nem lét, se nem nemlét, hanem egy harmadik valami. Másrészt azonban a levés mégis *megőrzi* mind a kettőt mint mozzanatát: valaminek még *nincs léte*, de *lesz*. Általában: a dialektikus fejlődésben az ellentétes fogalmak, bár *megszűnnek* a magasabb szintézisben, mégis *megmaradnak* benne mint eszmei mozzanatok. Nincs tudomásom róla, hogy bármely európai nyelv az *aufhebent* egyetlen, teljesen megfelelő szóval le tudná fordítani. Ilyennek hiányában valamilyen rokonértelmű szóval élnek, amely azonban szintén nem tudja a fogalomban rejlő két mozzanatot egyformán érzéltetni. A hegeli gondolatot véleményem szerint leghívebben úgy adjuk vissza, ha a két jelentésmozzanatot kifejező magyar igéről kötőjellel összetételt alkotunk, ilyenformán: *megszüntetve-megőrizni* (aufheben), és *megszűnten megmaradni* (sich aufheben). A levés *megszüntetve-megőrzi* a létet és a nemlétet; a lét és a nemlét *megszűnten-megmarad* a levésben. Ha az összefüggésből az tűnik ki, hogy a filozófus a két mozzanatnak csak egyikét akarja kifejezni, a magyarban is csak a *megszüntet, (megszűnik)* vagy a *megőriz (megmarad)* igét használjuk. De van az *aufhebenn*ek harmadik jelentése is: *felemelni*, s Hegel ezt a jelentést is kiaknázza filozófiailag. Az *aufheben (zu etwas)* kifejezés jelentése is két mozzanatot tartalmaz, s mind a kettő érvényesül, ha így fordítjuk: *megszüntetve felemelni (valamivé)*, s visszahatóan *sich aufheben (zu etwas): megszűnten- felemelkedni (valamivé)*. Az összetétel nem kevésbé hajlékony, mint az egyszerű ige; képezhetünk belőle főnevet, melléknévi igenevet: *megszüntetve-megőrzés, megszűnten-megmaradás; megszüntetve-megőrző, — megőrzött, megszűnten-megmaradó — megmaradt.*

Die *Idee:* az *eszme*. A hegeli rendszerben a legmagasabb rendű fogalom. Nem a legelvontabb és ennélfogva a legüresebb, hanem ellenkezőleg, a leggazdagabb tartalmú, legtelítettebb fogalom, mert ésszerű elrendezettségben a mindenséget foglalja magában.

A hegeli mű német műszavai iránt érdeklődők tájékoztatására adjuk a következő szójegyzéket (a magyar főnév előtt nem tesszük ki a névelőt):

Alap der *Grund*
belsővétevés die *Erinnerung*
definíció die *Definition*
dolog das *Ding*
dologiság die *Dingheit*
egyedi v. *egyes* das *Einzelne*
egyediség die *Einzelnheit*
egyéni individual, individuell
egyéniség die *Individualität*
elkülönbözödés die *Besonderung*
elme, értelem die *Intelligenz*, der *Verstand*
eltökéltség der *Vorsatz*
én-nélküli selbstlos
erkölcsi sittlich
erkölcsiség die *Sittlichkeit*
érzékelés das *Gefühl*
érzékenység die *Sensibilität*
esetleges zufällig
esetlegesség der *Zufall*
eszme die *Idee*
eszmei ideell
eszmeiség die *Idealität*
eszmény das *Ideal*
eszményi ideal
eszményiség die *Idealität*
feltétel die *Bedingung*
feltételtől függő bedingt
feltétlen unbedingt
fennállás das *Bestehen*
ingerlékenység die *Irritabilität*
jelleg die *Beschaffenheit*
kellés das *Sollen*
következtetés der *Schluß*
középfogalom die *Mitte*
különös das *Besondere, Partikuläre*
különösség die *Besonderheit, Partikularität*
látszás das *Scheinen*
látszat der *Schein*
lényeg das *Wesen*
lényeges wesentlich
lét das *Sein*
létezés das *Dasein*
létező daseiend
léttel bíró seiend
levés das *Werden*
magábanvaló lét das *Insichsein*
magáértvaló für sich
magáértvaló lét v. *magáértvalóság* das *Fürsichsein*
magánálvaló lét das *Beisichsein*
magánvaló an sich
magánvaló dolog das *Ding an sich*
magánvaló lét v. *magánvalóság* das *Ansichsein*
magán- és magáértvaló an *und für sich*
magán- és magáértvaló lét v. *magán- és magáértvalóság* das *An- und Fürsichsein*
magára irányuló reflexió die *Reflexion in sich*
más das *Andere*

másértvaló lét das *Sein für Anderes*
máslét das *Anderssein*
másra irányuló reflexió die *Reflexion in Anderes*
mássálevés das *Anderswerden*
meghatározás die *Bestimmung*
meghatározottság die *Bestimmtheit*
megszűnni, megszűnten-megmaradni sich aufheben
megszüntetni, megszüntetve-megőrizni aufheben
megszűnten-fölemelkedni (valamivé) sich aufheben (in v. *zu etwas)*
megszüntetve-fölemelni (valamivé) aufheben (in v. *zu etwas)*
mineműség die *Beschaffenheit*
morál die *Moral*
moralitás die *Moralität*
negáció die *Negation*
nemlét das *Nichtsein*
osztály (társadalmi) der *Stand*
ösztön der *Trieb*, der *Instinkt*
rend (társadalmi) der *Stand*
sokaság die *Vielheit*, die *Menge*
szándék die *Absicht*
szélső fogalmak die *Extreme*
szubsztrátum das *Substrat*
tagadás die *Verneinung*
tételezni setzen
tételezés das *Setzen*, die *Setzung*
tételezettség das *Gesetztsein*
valóság die *Wirklichkeit*
valóságos wirklich

Budapest, 1970. májusában.

Szemere Samu

A FORDÍTÓ JEGYZETEI

1. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája.* Fordította, utószóval és jegyzetekkel ellátta Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. Budapest 1968. A Jogfilozófiában tárgyalt gondolatokkal foglalkozik a 483—552. §.

2. Hegel itt elsősorban egyes filozófus kortársaira gondol, ezek: Jacobi, Friedrich v. Schlegel, Novalis, Fries, Bouterwek, Krug stb. Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika.* Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. Budapest 1950. 61. § kk., továbbá Hegel: *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet.* Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1960. 452 kk.

3. *A logika tudománya.* Két kötet. Fordította Szemere Samu, Akadémiai Kiadó. Budapest 1957. A spekulatív tudás természetére nézve lásd az első kötetben Hegel Bevezetését.

4. *Lukács Evangéliuma*, 16. 29.

5. *Zsoltárok könyve*, 127. 2.

6. *Fries*, Jacob Friedrich (1773—1843), a filozófia professzora Heidelbergben (1805—1816), majd Jenában. Magáévá tette a kanti filozófia eredményeit, de Kant transzcendentális módszerét felcseréli a pszichológiai módszerrel. Az apriorisztikus megismerési formákat szerinte reflexióval, a megismerőtevékenység lélektani elemzése útján ismerjük meg: a filozófia alaptudománya a tapasztalati lélektan. Fries főműve ezt a Kantra emlékeztető címet viseli: *Neue Kritik der Vernunft — Az ész új kritikája* (1807). A tudományos megismerés mellett Fries tanításában nagy szerep jut az érzelemnek. Erre alapítja mindazt, ami Kantnál az észmegismerés tárgya: a Ding an sich valóságát, az akarat intelligíbilis szabadságát, a lélek halhatatlanságát, isten létezését.

7. *Epikurosz* (342—270). 306-ban lépett fel Athénben mint tanító. Démokritosz nyomán azt tanítja, hogy a mindenség elemei az atomok és az üres, s hogy minden történés mechanisztikus szükségszerűséggel megy végbe. A természetes okok ismerete szerinte megszabadítja az embert az istenektől és a haláltól való félelemtől. A ferdén eső és így egymásba ütköző atomok örvénylő mozgása számtalan világot hoz létre. Az emberi lét célja a boldogság; ez nem annyira az élvezetekben, mint inkább a fájdalomtól való mentességben van. Az államot szükségesnek tartotta, főleg az egyén

biztonsága szempontjából. A közösség nyújtotta javak között igen nagyra tartotta a barátságot.

8. *A szellem fenomenológiája.* Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1961. 187. l.

9. *Verachte nur Verstand und Wissenschaft*
des Menschen allerhöchste Gaben —
so hast dem Teufel dich ergeben
und mußt zu Grunde gehn.

Hegel idézete nem pontos; a helyes idézet ez:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft
Des Menschen allerhöchste Kraft
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben
Er müßte doch zu Grunde gehn.

10. Lásd a 258. § Megjegyzéséhez írt lábjegyzetet.

11. A szofisták az i. e. V. században, a győzelmes perzsa háborúk után léptek fel egész Görögországban, elsősorban Athénben. A diadalmaskodó demokrácia elvben lehetővé teszi mindenkinek érvényesülését a közéletben. Az erre képesítő ismeretek terjesztői voltak a szofisták. Pénzért tanítottak, ami a korábbi filozófusoknál ismeretlen volt. Tanításaikat jellemzi az elfordulás a korábbi görög gondolkodás tárgyaitól, a természetfilozófia problémáitól, a gyakorlati-politikai életre való előkészítés, a kételkedés az objektív megismerés lehetőségében, szubjektivitás és relativitás — az ember a mértéke mindennek, tanította Prótagorasz — bíráló álláspont minden hagyománnyal, erkölccsel, vallással, állami berendezéssel szemben. A leghíresebb szofisták voltak: Prótagorász, Gorgiász, Hippiász, Pródikosz.

12. Lásd pl. *Az Állam. Platón összes művei. I. kötet.* Magyar Filozófiai Társaság. Budapest, 1943. 979 kk.

13. *Johannes v. Müller,* kiváló német történetíró (1752—1809). Művei: *Sämtliche Werke,* megjelentek 27 kötetben (Tübingen 1809—19), majd 40 kötetben (Stuttgart 1831—35).

14. A 185. §-hoz írt Megjegyzésben.

15. Az a mélyebb princípium, amely betört a görög erkölcsiségbe, a szubjektív szabadság elve. Ezt a szofisták hirdették itt először.

16. A mondás eredete egy aesopusi mese: valaki kérkedik, hogy az öttusa-versenyben milyen nagyot ugrott Rhodoszban, s hivatkozik szemtanúkra. Egy hallgatója azt mondja: Ha igaz, amit mondasz, nincs szükséged tanúra. Itt van Rhodosz, itt ugorjál: *Hic Rhodus, hic salta.* A mondás e szokásos változata nem egészen hű fordítása a görög eredetinek. Ez így hangzik: *Ἰδοὺ ἡ Ῥόδος ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα* Íme, itt van Rhodosz, itt van az ugrás is. Később rövidebben így idézték: *Αὐτοῦ Ῥόδος, αὐτοῦ πήδημα* Itt Rhodosz, itt az ugrás. Latinul: *Hic Rhodus, hic saltus.* (vö. *Geflügelte Worte . . . gesammelt und erläutert von Georg Büchmann.* Siebenundzwanzigste Auflage. Berlin 1926. 350—351. l.) Hegel ebben a formában idézi.

17. Ῥόδος rózsát is jelent, a latin *salta* pedig nemcsak *ugorjál*, hanem *táncolj* is. Ebben az értelemben használja Goethe is *(Zahme Xenien* III. 2.): *Hier is Rhodust! Tanze du Wicht* (l. Büchmann i. m. 351. l.).

18. János *Jelenségekről való könyve*, III. 16: *Így mivel lágy-meleg vagy, sem hideg, sem hév, kivetlek téged az én számból.*

19. *Grau in Grau.* Célzás Mefisztó szavára Goethe *Faust*ja I. részében:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

Jékely és Csorba a *grau* szót *fakó*val fordítja:

Fiam, fakó minden teória,
s a lét aranyló fája zöld.

20. A magánjogban minden definíció veszedelmes.

21. Az Institutiók és Pandecták Justinianus kelet-római császár (VI. század i. sz.) törvénygyűjteményének, a *Corpus juris*nak, első két része. Az első rész, *Institutiones*, rövid foglalata a justinianusi jognak. Tankönyvül is használták a jogi iskolákban a kezdők oktatására. Innen van a neve is: *institutio* a kezdeti oktatást jelenti. A második rész, a *Pandectae*, kivonatok harminckilenc római jogász műveiből, válogatott részek, amelyeket Justinianus felvett törvénygyűjteményébe. A Pandectae szó görög eredetű: πᾶν = minden, egész, és δέχομαι = felveszek. A Pandectae szó jelentése szerint tehát a joggyakorlatban érvényes egész joganyag került be a gyűjteménybe.

22. *Montesquieu* (Charles de Secondat, baron de Labrède et de) (1689—1755) filozófiai író, publicista. Fő művei: *Lettres persanes.* Paris 1721. Két kötet. (Legújabb magyar fordítása: *Perzsa levelek.* Ford. Rónay György. Bp. 1955.) E műben M. korának francia politikai, társadalmi és irodalmi viszonyait állítja szellemesen pellengérre. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence.* Amsterdam 1734. *(Elmélkedések a rómaiak nagyságáról.* Ford. Orlai Antal, Bp. 1891.) *L'esprit des lois.* Genf 1748. Két kötet (Újabb magy. fordítása: *A törvények szelleméről.* Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Bp. 1962.) Ebben fejti ki nagy jelentőségű elméletét az állami élet három hatalmának, a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalomnak szétválasztásáról.

23. Lásd a Megjegyzést a 180. §-hoz.

24. *Hugo*, Gustav (1764—1844) német jogtudós, a történeti jogi iskola megalapítója. 1788-ban a jogtudomány rendkívüli, 1792-ben rendes tanára a göttingeni egyetemen.

25. *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts.*

26. A Tizenkét tábla az i. e. 450-ben a római fórumon felállított tizenkét érctábla, amelyre a római törvények voltak rávésve.

27. *Favorinus*, az i. sz. II. században Rómában élt nagyhírű rétor és filozófus. Görögül írta műveit. Kevés maradt fenn belőlük.

28. *Aulus Gellius*, az i. sz. II. században élt római író. Athénben folytatott tanulmányokat, s a késő éjszakába nyúló munkája emlékére adta művének

a *Noctes atticae* címet. E húsz könyvből álló, bár részben elveszett mű gazdag tárháza a becses irodalomtörténeti, régiségi, történelmi és grammatikai ismereteknek.

29. „Jól tudod, hogy a törvények nyújtotta *előnyök* és gyógyszerek a *korok* szokásai és az alkotmányok *fajtái* szerint, a *jelen*re való haszon fontolgatása és az orvoslásra váró *bajok hevessége* szerint *változnak* és *ingadoznak; nem maradnak meg egy állapotban*, sőt, mint az ég és a tenger arculata, a *körülmények* és a *sors viharai* között *más-mássá lesznek*. Mi látszott üdvösebbnek Stolo ama törvényjavaslatánál stb., mi hasznosabbnak a Voconius-féle néphatározatnál stb., mit tartottak oly szükségesnek, mint a Licinius-féle törvényt stb.? Mindezek *mégis feledésbe mentek* és *el* vannak *temetve* a polgárság vagyonossága következtében stb." — *Licinius* törvényei — leges Liciniae — a plebejusoknak a patriciusokkal való egyenjogosítását célzó agrártörvények. Nevüket C. Licinius Calvus Stolótól vették, aki mint néptribun L. Sextius tribuntársával együtt i. e. 376-ban nyújtotta be a rájuk vonatkozó javaslatot. Ez három pontból állt. 1. Senkinek se lehessen 500 holdnál több földje az állami földből és 100-nál több nagyobb és 500-nál több kisebb állata; 2. az adós plebejusok által addig fizetett kamatot le kell vonni a tőkéből, s a hátralékot három egyenlő részben kell lefizetni három év alatt; 3. az egyik consulnak mindig plebejusnak kell lennie. A javaslat 367-ben vált törvénnyé. (Lásd Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Fordította, utószóval és jegyzetekkel ellátta Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. Budapest 1966. 767. l. 4. jegyzet. — *Qu. Voconius Saxa*, i. e. 169-ben néptribúnus, a *lex Voconia* indítványozója (L. *Ókori Lexikon*. Szerkesztette Pecz Vilmos, II. köt. Budapest, Franklin Társulat, 1904. 1183. l.).

30. *Bonorum possessio*. „A praetor ... olyanoknak, akik örökségre tartottak számot s bizonyos időn belül nála jelentkeztek, *edictum* útján, ideiglenes birtokjogot, ún. *bonorum possessiót* adhatott, amely, ha illetékesebb örökös nem jelentkezett, ... valódi tulajdonjoggá vált. Ha az örökhagyónak nem voltak gyermekei, akkor a végrendeletben megjelölt örökösök kapták a bonorum possessiót." (*Ókori Lexikon*, I. 328. l.).

31. A leány fiúsítása abból a célból, hogy örökölhessen.

32. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. A szellem filozófiája*, 440—482. §.

33. Fichte Tudományelméletének első tétele: „Én azonos vagyok magammal, én = én". Lásd Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1960. 437. l.

34. Fichte Tudományelméletének második tétele: „Az énnel szemben nem-ént (Nicht-Ich) tételezek". L. uo. 438. l.

35. A 19. §-ban és a hozzá írt Megjegyzésben.

36. *Wolff*, Christian (1679—1754) német racionalista filozófus, a német felvilágosodás egyik vezéralakja. Műveinek egy részét németül írta, ezzel tetemesen hozzájárult a német filozófiai nyelv megteremtéséhez. Filozófiája

tulajdonképp a leibnizi filozófia rendszerezése és népszerűsítése. „Wolff a filozófia terén kiváltképpen a német általános műveltségre vonatkozóan szerzett érdemeket; mindenkinél jobban a németek tanítójának szabad őt nevezni. Azt lehet mondani, hogy Wolff honosította meg a bölcselkedést Németországban". Írja róla Hegel *(Előadások a filozófia történetéről.* 338. l.).

37. A 2. és 4. §-hoz írt Megjegyzésekben.

38. 148. § kk.

39. Az emberi fejekben és a valóságban lejátszódott borzalmasságok: a francia forradalom.

40. A *moralitás* és *erkölcsiség* műszavak használatára vonatkozóan l. az utószót: Hegel, *Előadások a filozófia történetéről. Második kötet.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1959. 380. l.

41. A naiv realizmus.

42. A kanti filozófia.

43. *Accessio naturalis:* egy tulajdon megnövekedése valamilyen természeti változás, pl. egy folyó medrének megváltozása, vagy eliszaposodás következtében.

44. *Foetura*: az állatállomány megszaporodása az újonnan született állatokkal.

45. Vö. *A szellem fenomenológiája* 104 kk és *A szellem filozófiája, Enciklopédia* III. 430. § kk. (215 kk).

46. *Institut.* libr. II. tit. IV.: usufructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia.*

47. „mégis, hogy a tulajdonok ne legyenek egészen *haszontalanok* annak következtében, hogy a haszonélvezet *mindig* szünetel, a törvény *elrendelte* (placuit), hogy bizonyos módokon el kell törölni a haszonélvezet jogát és a tulajdonos vegye vissza a földtulajdont."

48. *Res mancipi* olyan dolgok, amelyeket a római jog szerint csak a *mancipatió*nak nevezett szertartással lehetett átruházni másra. (A *mancipatio* főnév etimológiája: *mancipare, manu capere* — kézzel megfogni.) *Res nec mancipi* olyan dolgok, amelyeknek átruházása e szertartás mellőzésével történt. — *Dominium Quiritarium* — quiritárius tulajdon: csak római polgárt megillető, teljes tulajdon. *Dominium Bonitarium* — bonitár tulajdon: a római birodalomban élő idegen által a népek joga (jus gentium) szerint szerzett tulajdon.

49. *Dominium directum* a földtulajdonos puszta tulajdonjoga, miután a földtulajdon bérbeadásával lemondott annak használati jogáról. *Dominium utile* a bérlő használati joga. — *Emphyteutikus szerződés: emphyteusis* (*ἐμφυτεύειν* = beültetni) az i. sz. III. században Görögországban kialakult, a rómaiaktól átvett, az örökbérlethez hasonló jogviszony: örökhaszonbérlet. Lényege: a mezei ingatlannak mezőgazdasági használatra és gyümölcsöztetésre való átengedése örökre vagy legalább igen hosszú időre (100 év). A bérlő köteles volt évi bért fizetni, a bérelt föld minden terhét viselni és a földet jó karban tartani.

50. *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* 24—27. §.

51. Lásd a 217. §-t.

52. *Enciklopédia III. A szellem filozófiája.* 458. §.

53. *Pactum* és *contractus* különbsége. „*Contractus* általában minden szerződés, szűkebb értelemben véve . . . olyan szerződés, amely polgárjogilag kereset tárgya lehetett." „*Pactum* tágabb értelemben véve minden egyezség, szűkebb értelemben véve olyan kétoldalú jogügylet, amely kötelmi szolgáltatás átvállalására vonatkozik, de nincs ellátva a szerződés (contractus) valamennyi kellékével". *(Ókori Lexikon* I. 475. és II. 318.)

54. *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil.* 31. §.

55. *Nevesített* szerződés *(contractus nominatus)* az olyan reális szerződés, amelynek a római jogban megállapított tipikus neve volt: kölcsön-, haszonkölcsön-, letét-, vagy zálogszerződés. *Nem nevesített szerződés (contractus innominatus)* az olyan, amely nem tartozik e típusok egyikéhez sem, s amelyre a római jogban nem volt külön műszó. Pl. megállapodás, hogy valaki valamilyen szolgálatot teljesít másnak viszontszolgálat ellenében.

56. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész A logika.* Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1950. 173. § (263 k.).

57. A német szövegben *Herrenrecht*, ami nyilvánvalóan sajtóhiba. A Hoffmeister-féle kiadás helyesbíti: *Heroenrecht.*

58. *Sztoikus.* Egy i. e. 300 körül keletkezett filozófiai irány. Nevét onnan kapta, hogy megalapítója, a Kitionból származó Zénón, Athén egyik oszlopcsarnokában, a sztoa poikilében (tarka csarnokban) szokta összegyűjteni tanítványait. A filozófiatörténet megkülönböztet régebbi, középső és újabb sztoát. Az elsőnek legfőbb képviselői Kleanthész és Chrüszipposz, a másodiknak Panaitiosz és Poszeidóniosz, a harmadiknak Seneca, Epiktétosz és Marcus Aurélius római császár. A sztoicizmus tanítása szerint a világ anyagi lényegű, egységesen összefüggő egész; az erő, amely ezt áthatja és működteti, az istenség, a világlélek. Minden történés teljességgel szükségszerű és egyben célszerű. Az ember akarata szabad, rajta áll egy ésszerű és természetes élet megvalósítása. Legfőbb kötelessége bensőségének érvényesítése minden külső akadállyal szemben, a férfias helytállás minden körülmények között.

59. *Drakón*, i. e. 620-ban archón Athénben. Törvényhozói szigorúsága már az ókorban közmondásos.

60. 113. § kk.

61. *Klein*, Ernst Ferdinand (1743—1810). *Grundsätze des gemeinen deutschen und preußischen peinlichen Rechts.* Halle, 1796.

62. *Feuerbach*, Paul Johann Anselm, (1775—1833). Híres német büntetőjogász. A „Feuerbach-féle büntetéselmélet" a szakirodalomban mint elrettentési elmélet (Abschreckungstheorie) ismeretes. Idevágó műve: *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts.* Giessen 1801.

63. *Beccaria*, Cesare (1738—1794), filozófus és büntetőjogász. Idevágó műve: *Dei delitti e delle pene.* Venezia 1781. Újabb magyar fordítása:

Bűntett és büntetés. Ford. Sebestyén Pál Budapest, Akadémiai kiadó 1967.

64. A *Vorsatz* és *Absicht* műszavak magyar fordítására nézve lásd *A szellem filozófiájá*hoz írt utószót.

65. Az *Absicht* főnév etimológiailag összefügg az *absehen* igével. *Absehen von etwas*, eltekinteni, elvonatkoztatni (absztrahálni) valamitől.

66. *Dolus indirectus* akkor forog fenn, ha a bűntettes a cselekedetével nem nagy jelentőségű eredményt akar elérni, de valójában, szándéka ellenére, súlyos következményt, pl. halált, idézett elő.

67. Vonatkozik Krőzus és Szolón beszélgetésére Hérodotosz elbeszélésében, amikor a lidiai király azt kérdezi a görög bölcstől, kit tart a legboldogabb embernek.

68. Ez az idézet Schiller *Die Philosophen* című disztichoncsoportjában az utolsó disztichon befejező sora. A két végső, értelmileg összetartozó disztichon *(Gewissensskrupel* és *Entscheidung)* kigúnyolja Kant rigorisztikus felfogását, amely szerint a cselekedet csak akkor morális, ha az ember a maga hajlamai ellen, tisztán a kötelességparancsnak engedelmeskedve cselekszik:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu'ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

(Szívesen állok barátaim szolgálatára, de sajnos, ezt hajlamból teszem, s így gyakran bánt engem, hogy nem vagyok erényes. Itt csak azt lehet tanácsolni: rajta kell lenned, hogy megvesd őket, s hogy undorral tedd, amit a kötelesség parancsol.)

69. Idézet Propertiusból:

Quod si deficiant vires, audacia certe
Laus erit: in magnis et voluisse sat est.

(Mert bár hiányzik az erő, a merészség bizonyára dicséretet érdemel majd: nagy dolgokban az is elég, ha az ember akarta azokat.) — Hasonló gondolatok találhatók Tibullusnál és Ovidiusnál is. Vö. Büchmann: *Geflügelte Worte* i. h. 413. l.

70. Itt Hegel a német *Sturm und Drang* némely termékére, pl. a fiatal Schiller drámáira gondol.

71. Szent Crispinus a III. században francia földön élt katolikus szent. Ő és fivére a cipészek védőszentjei.

72. *Fiat justitia et pereat mundus* — érvényesüljön az igazság, még ha belepusztul is a világ: I. Ferdinánd császár jeligéje, Johann Manlius: *Loci communes*, Basileae 1563, 2. 290 szerint. Lásd Büchmann i. m. 527. l.

73. A kanti kategorikus imperativus így hangzik: Cselekedjél úgy, mintha cselekedeted maximája akaratod által általános természettörvénnyé válna.

74. *A szellem fenomenológiája* 322 kk. Vö. *Enciklopédia* III. 507. § kk.

75. *Pascal*, Blaise (1623—1662) francia filozófus, matematikus, misztikus. Nevéhez több nagy matematikai felfedezés fűződik, közöttük a valószínűségi számítás megalapítása. A hegeli szövegben említett mű, *Lettres provinciales* 1656 *(Vidéki levelek.* Ford. Rácz Lajos, Tahitótfalu 1925) a jezsuitákat támadja a morálra vonatkozó relativisztikus felfogásuk miatt. Filozófiai fő műve: *Pensées sur la réliigion* csak halála után jelent meg 1669-ben. (Legújabb magyar fordítása: *Gondolatok.* Ford. Fónagy Iván. Bp. 1943.) Matematika és természettudományok nem elégítik ki, mert nem vezetnek el a léleknek bűnösségétől való megváltásához, a lelki békéhez. Az ész belátásánál többre tartja „a szív logikáját", a vallásos érzést, ebből fakad az igaz megismerés. Összes művei — *Oeuvres complètes* — 14 kötetben jelentek meg (1904—1914).

76. „Mind el fognak kárhozni ezek a félbűnösök, akikben van valamelyes szeretet az erény iránt. De ami ezeket a szabad bűnösöket illeti, e megátalkodott bűnösöket. e vegyítetlen, teljes és befejezett bűnösöket, a pokol kiveti őket: megtévesztették az ördögöt azzal, hogy alávetették magukat neki."

77. Keresztény egyházi tanítás értelmében a kegyelem az az isteni aktus, amely az embert bűnössége ellenére is üdvözíti. Augustinus (IV—V. sz.) szerint nem mindenki lesz részese e kegyelemnek, hanem csak az, akit isten kifürkészhetetlen akarata erre predesztinál. A reformáció korában vita tárgya volt, mi része van az ember szabad akaratának (a belőle folyó jócselekedeteknek) és másfelől isten hatékony kegyelmének az ember üdvözítésében. Erről van szó e helyen is.

78. A szókratészi irónia Szókratésznek az a magatartása, hogy az önhitt, magát tudónak vélő beszélőtársával szemben tudatlannak tetteti magát, de azután kérdéseivel zavarba hozza őt, s beláttatja vele tudatlanságát.

79. *Solger*, Karl Wilhelm Ferdinand (1780—1819), az esztétika professzora Frankfurt a. O.-ban, majd Berlinben. Esztétikai írásaiban a romantika esztétikai elveinek szószólója. A szóban forgó mű címe: *Kritik über die Vorlesungen des Herrn August Wilhelm v. Schlegel über dramatische Kunst und Literatur.*

80. Szerzője Adolf Müller (1774—1829).

81. *A szellem fenomenológiája* 323 kk.

82. Első rész. 150. § kk.

83. A család tekintélye.

84. Illedelem és tisztesség.

85. A fordításunk alapjául szolgáló szövegben *Willen* áll, a Hoffmeister-féle kiadásban *Wissen*. Kétségtelen, hogy ez utóbbi a helyes.

86. *Smith* Ádám (1723—1790) híres angol közgazdasági író 1751-ben a glasgowi egyetem professzora. Főművét többször fordították magyarra. Legújabb fordítása: *A nemzetek gazdagsága, e gazdagság természetének és okainak vizsgálata.* Ford. Bilek Rudolf, Bp. 1959. — *Say*, Jean Baptiste, (1767—1832) francia közgazdasági író. 1830-ban a közgazdaságtan tanára

a Collège de France-on. — *Ricardo*, David (1772—1823), angol közgazdasági író, az angol szabadkereskedelmi iskola szószólója. Nevéhez fűződik a tőldjáradék elmélete. Egyes művei magyarul is megjelentek. *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei*. Újabban ford. Kislégi Nagy Dénes, Bp. 1954. *Ricardo levelei Malthushoz*. Ford. Jónás János és Esterházy Mihály. Bp. 1913. *Megjegyzések Malthus „A politikai gazdaságtan elvei" című művéhez*. Ford. Rácz Jenő, Bp. 1968.

87. A Jubileumi kiadásban: der Unterschied zwischen natürlichem und *un*gebildetem (az én kiemelésem, Sz. S.) Bedürfnisse. Az értelem azt kívánja, hogy így fordítsuk: a természetes és művelt szükségletek különbsége. A Hoffmeister-féle kiadásban is *ungebildetem* helyett *gebildetem* áll.

88. *Diogenész*, görög filozófus (413—323). Szülőhelye a kisázsiai Sinopé, de többnyire Athénben élt. Cinikus filozófus, aki gyakorlatilag mutatott példát az elméletileg hirdetett természetes élet igénytelenségére: télennyáron mezítláb járt, nem volt lakása, egyetlen köntös volt az öltözéke, a legegyszerűbben táplálkozott. Célja az emberek jobbá, boldogabbá tétele volt. Erre vall az az anekdota is, hogy nappal égő lámpával jelent meg Athén piacán és a kérdezősködőknek azt felelte: „Embert keresek."

89. *Creuzer*, Friedrich (1771—1858) német régészeti kutató. 1802-ben a marburgi, 1804-ben a heidelbergi egyetem professzora. A nevezett mű pontos címe: *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. Leipzig und Darmstadt 1810—12. Négy kötet.

90. *Az Állam* III. könyv 415. Lásd *Platón összes művei*, Magy. Filozófiai Társaság Bp. 1943. I. köt. 870. l.

91. III. Valentinianus nyugatrómai császár (425—455).

92. Itt Hegel Savigny vitairatával *(Vom Berufe unserer Zeit zur Gesetzgebung*. 1814) polemizál.

93. Lásd pl. *Mózes* V. könyv. XXV. 3.

94. *Dionüsziosz*, I. vagy idősebb, (i. e. 431—367) Syracusae tirannusa.

95. *Justinianus*, Lásd a 21. jegyzetet.

96. *Haller*, Karl Ludwig von, (1768—1854), a történelem és az államtudományok professzora a berni egyetemen; 1830-ban az École des chartes professzora Párizsban. Említett műve: *Restauration der Staatswissenschaft* 1816—26. Hat kötet.

97. A *judex* mindig egyedüli esküdtbíró, aki olyan perekben működött, amelyekben tisztán jogi kérdésről volt szó. Közvetlenül meghallgatta a feleket, felvette a szükséges bizonyítékokat, és előszóval kihirdette ítéletét.

98. Isten szándékosan elkülönítette a szárazföldeket az elválasztó tengerrel.

99. *Privilegium* etimológiája: *privus* (melléknév): saját, tulajdon, és *lex:* törvény.

100. Lásd a 95. jegyzetet.

101. *Enciklopédia* III. 552. §.

102. „Nem vagyok az önök fejedelme, az önök ura vagyok."

103. Lásd a Megjegyzéseket a 279. és 281. §-hoz.

104. Lásd a 280. §-t.

105. Ez az ügy a következő. Johann Arnold molnár malma Pommerzig mellett volt Schmettau gróf birtokán, s ezért bizonyos mennyiségű gabonát fizetett a grófnak évenként. 1770-ben a szomszédos birtokos, v. Gersdorff, halastavat létesített birtokán. Erre Arnold molnár azzal az ürüggyel, hogy a halastó elvonja a vizet malmától, megszüntette a kikötött gabonamennyiség szállítását. Ámde Arnold malma tovább is járt, Schmettau tehát bíróság elé vitte a dolgot. A molnárt elítélték, malmát elárverezték. Ekkor Arnold Gersdorff ellen tett panaszt, előbb a bíróságoknál, s miután ezek elutasították, a királynál. Frigyes kivizsgáltatta a dolgot, s bár a megbízott kormánybiztos azt jelentette, hogy a malomnak elég vize van, hiszen szüntelenül jár, a király mégis egy elbocsátott hivatalnok hamis vallomásán alapuló jelentésnek, amely szerint a molnár a víz elvonása következtében nem képes eleget tenni kötelezettségének, adott hitelt. Abban a hiedelemben, hogy hivatalnokai kedveznek a magasrangúaknak az alsóbb osztályokhoz tartozók kárára, s meg akarván mutatni, hogy az ő országában a törvény előtt mindenki egyenlő, súlyosan megbüntette a perben eljárt hivatalnokokat, Arnold molnárnak pedig visszaadatta malmát. Frigyes jóhiszeműen járt el, Hegel is azért hozza fel ezt az esetet, mert úgy értelmezi, mint akkoriban igen sokan, hogy a királyi beavatkozás ellensúlyozta a hivatalnokok visszaélését. — Később Frigyes maga is rájött, hogy megtévesztették. De csak halála után került sor perújításra és az igazságtalanul elítéltek rehabilitálására.

106. Az alkotmányozó gyűlés a nagy francia forradalomnak mintegy nyitánya. 1789. jún. 17-én a XIV. Lajos által Versailles-ban összehívott gyűlésen a harmadik rend az egyedüli alkotmányos nemzetgyűlésnek *(Assemblée nationale constituante)* nyilvánította magát. Működése 1791. szept. 20-ig tartott. Ekkor átadta helyét a törvényhozó nemzetgyűlésnek *(Assemblée nationale législative)*.

107. *Vox populi, vox dei.* A nép szava isten szava. Ebben a formában először Petrus Blesensisnél (1130—1200) mutatták ki: *scriptum est, quia vox populi, vox Dei.* Migne 207, 54c. (Lásd *Büchmann* i. m. 347. l.)

108. A tudatlan tömeg mindenkit korhol, s arról beszél legtöbbet, amihez a legkevésbé ért.

109. *Zuschlagen kann die Masse,*
Da ist sie respektabel.
Urteilen gelingt ihr miserabel

Hegel idézete nem pontos. A goethei sorok pontosan így hangzanak:

Zuschlagen muß die Masse,
Dann ist sie respektabel.
Urteilen gelingt ihr miserabel.
Sprichwörtlich. A kezdő sor:
Was ich mir gefallen lasse?

110. Nagy Frigyes tűzette ki ezt a kérdést a berlini tudományos akadémián 1778-ban.

111. Az örök béke eszméjének szószólója Kant. Erről szóló műve: *Zum ewigen Frieden*, 1795.

112. *Pitt*, William, az ifjabbik, angol államférfi (1759—1806).

113. A világtörténelem mint a világ ítélőszéke — ennek az eszmének ezt a megformulázását Hegel Schillertől vette át. Schiller *Resignation* című költeményében (1784) olvassuk ezt a sort: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*

114. Az emberi nem nevelésének eszméjét Lessing tárgyalta *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) című írásában. Hegel megjegyzése erre vonatkozik.

115. *Gnóthi szeauton:* Ismerd meg tenmagadat.

116. *Vom Untergange der Naturstaaten*, Berlin 1812.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
A szerkesztésért felelős: Horváth Henrik
Műszaki szerkesztő: Meznerics Mária
Terjedelem: 24 (A/5) ív Ak 1529 k 7275
71.72234 Akadémiai Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Bernát György

A FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA ÚJ FOLYAMÁNAK EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

I. kötet
Hegel, A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. rész. A logika. 1950.

II. kötet
Diderot, Válogatott filozófiai művei. I. kötet. 1951.

III. kötet
Feuerbach, Válogatott filozófiai művei. 1951.

IV. kötet
Hegel, Esztétikai előadások. I. kötet. 1952.

V. kötet
Csernisevszkij, Válogatott filozófiai művei. I. rész. Esztétikai tanulmányok. 1952.

VI. kötet
Spinoza, Etika. 1952.

VII. kötet
Spinoza, Teológiai-politikai tanulmány. 1953.

VIII. kötet
Holbach, A természet rendszere. 1954.

IX. kötet
Csernisevszkij, Válogatott filozófiai művei. II. rész. Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakáról. 1954.

X. kötet
Hegel, Esztétikai előadások. II. kötet. 1955.

XI. kötet
Spinoza, Ifjúkori művek. 1956.

XII. kötet
Hegel, Esztétikai előadások. III. kötet. 1956.

XIII. kötet
Hegel, A logika tudománya. I. rész. 1957.

XIV. kötet
Spinoza, Politikai tanulmányok és Levelezés. 1957.

XV. kötet
Hegel, A logika tudománya. II. rész. 1957.

XVI. kötet
Hegel, Előadások a filozófia történetéről. I. kötet. 1958.

XVII. kötet
Hegel, Előadások a filozófia történetéről. II. kötet. 1959.

XVIII. kötet
Hegel, Előadások a filozófia történetéről. III. kötet. 1960.

XIX. kötet
Hegel, A szellem fenomenológiája. 1961.

XX. kötet
Descartes, Válogatott filozófiai művek. 1961.
XXI. kötet
Feuerbach, A kereszténység lényege. 1961.
XXII. kötet
Kínai filozófia. Ókor. I. kötet. 1962.
XXIII. kötet
Kínai filozófia. Ókor. II. kötet. 1964.
XXIV. kötet
Kínai filozófia. Ókor. III. kötet. 1967.
XXV. kötet
Vico, Az új tudomány. 1963.
XXVI. kötet
Locke, Értekezés az emberi értelemről. I. kötet. 1964.
XXVII. kötet
Locke, Értekezés az emberi értelemről. II. kötet. 1964.
XXVIII. kötet
Hegel, Előadások a világtörténet filozófiájáról. 1966.
XXIX. kötet
Kant, Az ítélőerő kritikája. 1966.
XXX. kötet
La Mettrie, Filozófiai művek. 1968.
XXXI. kötet
Hegel, A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.
II. rész. A természetfilozófia. 1968.
XXXII. kötet
Hegel, A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.
III. rész. A szellem filozófiája. 1968.

HEGEL

A JOGFILOZÓFIA ALAPVONALAI VAGY A TERMÉSZETJOG ÉS ÁLLAMTUDOMÁNY VÁZLATA

Fordította, utószóval és jegyzetekkel ellátta Szemere Samu

Hegel e késői művét rendszerint jogfilozófiájának nevezik, de több ennél. Tartalmazza Hegel etikáját és államtanát is. Etikája alapvetően eltér Kant és Fichte etikájától. Míg ezek a gondolkodók az erkölcsi magatartás és cselekvés eszméit az egyén szubjektív érzületéből merítik, Hegel az egyénfeletti, általános emberi észből származtatja őket. Az egyén függésben érzi magát a közösségtől, ennek erkölcsi mércéi mint parancsok és tilalmak jelentkeznek az egyén tudatában. Az erkölcsi elvek e rendszerét Hegel moralitásnak nevezi. Ettől megkülönbözteti az erkölcsiséget (Sittlichkeit!), s ezen azokat az intézményeket érti, amelyek az egyénnek a közösségben való életét a moralitás eszméi szellemében szabályozzák. Az ilyen értelemben vett erkölcsiség alapformája a család, magasabb foka a polgári társa-

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

dalom, legtökéletesebb megvalósulása pedig az állam. Hegel állameszménye messze esik korának német rendőrállamától. Előtte az antik, Platóntól és Arisztotelésztől rajzolt állameszmény képe lebeg, amely szerint az állam nemcsak a külső rend biztosítója, hanem egyúttal a legfőbb kultúrfeladatok gyámolítója. Ámde Hegel szerint az állam eszméjét nem egyetlen állam valósítja meg, hanem az államok összessége egymással való kapcsolatukban és egymásutánjukban. Így Hegel jogfilozófiája a világtörténelembe torkollik.

Hegel e műve eszmegazdagságával és sokirányú távlataival ma is termékenyítően hathat a legtágabb értelemben vett társadalmi jelenségek törvényszerűségének kutatásában.